

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOLOGIA  
Departamento de Filología II**



**ESTUDIO Y EDICIÓN CRÍTICA DEL  
“TRATADO DEL DORMIR”  
DE LOPE DE BARRIENTOS**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR  
M<sup>a</sup> Isabel García-Monge Carretero**

**Madrid, 2001**

**ISBN: 84-669-1910-4**

T25104  
± (1ª p.)

# Estudio y edición crítica del *Tratado del dormir y despertar* de Lope de Barrientos

## I: Estudio



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



531402021X

M<sup>a</sup> Isabel García-Monge Carretero  
Dpto. Filología Española II

25104

I



BIBLIOTECA

# Edición crítica y estudio del *Tratado del dormir* de Lope de Barrientos

## I: Estudio

Indice general	1
Aproximación al <i>Tratado del dormir</i> . Estado de la cuestión	5
I Lope de Barrientos: vida y momento histórico	13
I.1 Nota histórica	13
I.1.1 La trayectoria ascendente de Lope de Barrientos	
I.1.2 El reinado de Juan II tras la batalla de Olmedo	
I.1.3 El reinado de Enrique IV	
I.2 La obra de Lope de Barrientos a la luz de su biografía	35
I.2.1 Los conversos	
I.2.2 Las supersticiones	
I.2.3 La reforma eclesiástica	
I.2.4 Otras obras	
I.2.5 Catálogo de obras	
II Los textos sobre materias "reservadas"	68
II.1 Introducción	
II.2 Las materias reservadas	
II.3 La escritura en romance	
II.4 Escribir sobre magia y adivinación	
II.5 El texto de Lope de Barrientos	
III.1 Visión de los sueños en las distintas tradiciones	100
III.1. Tradición clásica	100

III.1.1	Introducción	
III.1.2	Los poetas	
III.1.3	Los filósofos	
III.1.4	Los libros de sueños	
III.1.5	La clasificación de los sueños.	
	Tipología y origen de los sueños verdaderos	
III.1.6	Incubatio	
III.2	El sueño en la Biblia	129
III.2.1	Introducción	
III.2.2	Sueños simbólicos	
III.2.3	Sueños auditivos	
III.2.4	Legislación respecto a los sueños	
III.3	Tradición judía	144
III.3.1	Talmud	
III.3.2	Cultura judía	
III.3.3	El intérprete de sueños	
III.4	Tradición islámica	161
III.4.1	Introducción	
III.4.2	Libros de sueños	
III.4.3	La literatura musulmana	
IV	Fisiología y psicología medievales	174
IV.1	La constitución del cuerpo	
IV.2	Humores	
IV.3	Espíritus	
IV.4	El alma	
IV.5	Los sentidos interiores	
IV.6	El intelecto y los grados de abstracción	



IV.7 Los tratados aristotélicos sobre el sueño	
IV.8 Dormir y soñar	
IV.9 El sueño como síntoma	
IV.10 Influencia de los astros en los procesos corporales	
V El tratamiento cristiano medieval del sueño: Alberto Magno	243
V.1 Introducción	
V.2 Proceso del dormir	
V.3 Causas del dormir	
V.4 Proceso de soñar	
V.5 Relación de los sueños con el futuro.	
La triple tipología aristotélica	
V.6 Posibilidad de adivinar en sueños. Los orígenes de los sueños	
Clasificaciones	
V.6.1 Sueño como forma de percepción intelectual	
V.6.2 Origen de los sueños	
V.7 Cualidades de soñadores y profetas	
V.8 Las fuentes teóricas medievales en el texto de Lope de Barrientos	
VI Pecado y sueños	298
VI.1 Introducción	
VI.2 El sueño y la adivinación	
VI.2.1 Libros de sueños	
VI.3 El sueño y la lujuria	
VI.4 El sueño y la pereza	
VII Aproximación a los sueños narrados en la literatura medieval castellana	328
VII.1 Introducción	

VII.2 División del corpus	
VII.3 Épica. Crónicas. Romances	
VII.4 Prosa de ficción	
VII.5 Tratados	
VII.6 Autobiografías	
VII.7 Hagiografía	
VII.8 Poesía de cancionero	
VII.9 Características del sueño literario: conclusiones	
VII.10 Literatura de creación y tradición científica	
VIII Conclusión	420
IX Estudio codicológico	422
Introducción	
Descripción de los manuscritos	
<i>Constitutio stemmatis</i>	
Criterios de edición. Variantes	
X Estudio lingüístico	463
XI Apéndice	466
XII Bibliografía	471
 II: Edición	
 Texto y variantes	 1
Notas al texto	85

## Aproximación al *Tratado del dormir* <sup>1</sup>

### Estado de la cuestión

La vida y obra de Lope de Barrientos han merecido una creciente atención por su importante papel durante el siglo XV en Castilla, en distintos aspectos de los acontecimientos históricos, sociales y culturales que le rodeaban. Ocupa un puesto en la relación de destacados personajes eclesiásticos en la corte que fueron partícipes de la progresiva configuración de la monarquía moderna<sup>2</sup>. Por otra parte, es frecuentemente citado por sus trabajos en torno al pujante conflicto converso.

Llegué a este autor por mi interés en aquellos textos medievales que recogen supersticiones y formas de religiosidad poco ortodoxas, bien describiéndolas para ser practicadas, bien denostándolas. Mucho antes de la tan citada obra de Pedro Ciruelo, Lope de Barrientos redactó tres pequeños tratados sobre el tema. Entre ellos, el *Tratado del dormir* añadía una serie de elementos especialmente interesantes, como su importante componente de "divulgación científica", la universalidad de las creencias que discute (los sueños) y la complejidad de este fenómeno que, presente como está en la Biblia, se mueve siempre entre la ortodoxia y la heterodoxia.

Las obras castellanas de este obispo, confesor de Juan II y maestro de Enrique IV, fueron publicadas en 1927 por Luis Alonso Getino (*Vida y obras de fray Lope de Barrientos*, Salamanca, Tip. de Calatrava, 1927) y

---

<sup>1</sup>Utilizo la denominación *Tratado del dormir* como título uniforme de la obra, ya que éste es el título por el que más frecuentemente se ha citado.

<sup>2</sup>José Manuel Nieto Soria, *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1490)*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.

por esta edición han sido habitualmente citadas. Sin embargo, la presentación de los textos, que se caracteriza por su falta de rigor y la gratuidad de las modificaciones introducidas (reconocibles únicamente mediante el cotejo de los manuscritos), ha propiciado que los investigadores empiecen a preferir citar por cualquiera de las fuentes primarias, sobre todo dada la minuciosidad que determinados análisis requieren<sup>3</sup>. Al mencionado volumen hay que añadir la tesis doctoral de Claudio Galindo Guijarro, *Andanzas políticas de don fray Lope de Barrientos*, leída en la Universidad Complutense<sup>4</sup> en 1919 y publicada en Cuenca en 1931, que tuvo una reducida circulación<sup>5</sup>.

A estas monografías hay que añadir algunos libros dedicados a Barrientos aparecidos recientemente: la edición y estudio de Paloma Cuenca Muñoz del *Tractado de la divinança*<sup>6</sup>, el de Ángel Martínez Casado, *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*<sup>7</sup> y el de Fernando Álvarez López, *Arte mágica y hechicería medieval*<sup>8</sup>. El trabajo

<sup>3</sup>Sirva de ejemplo el estudio de *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel* en B. Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (Barcelona, Crítica, 1999), pp. 553-560.

<sup>4</sup>Claudio Galindo Guijarro, *Andanzas políticas de don fray Lope de Barrientos, Obispo que fue de Cuenca (1382-1469)*, Tesis presentada en la Universidad Central, Sección de Ciencias Históricas, 1919. He manejado el volumen de la tesis depositada en la Universidad Complutense ya que no he podido localizar la edición de Cuenca de 1931. Ángel Martínez Casado señala en su biografía del obispo la dificultad para obtener tal volumen y su agradecimiento al particular que le facilitó una fotocopia del mismo. Paloma Cuenca en su edición no cita esta fuente.

<sup>5</sup>No incluyo la edición de Juan de Mata Carriazo de la *Refundición de la crónica del Halconero* (Madrid, Espasa Calpe, 1946) cuya atribución a Barrientos se ha refutado con argumentos de peso, que recojo en el apartado correspondiente del estudio.

<sup>6</sup>Lope de Barrientos, *Tractado de la Divinança de Lope de Barrientos*, ed. y estudio de Paloma Cuenca Muñoz, Cuenca, Ayto. de Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1994.

<sup>7</sup>Ángel Martínez Casado, *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994. Esta biografía representa una parte de su tesis doctoral, presentada en 1992 en el Dpto. de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid, y que se completa con la edición de la obra de Barrientos *Clavis Sapientiae*.

<sup>8</sup>Fernando Álvarez López, *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2000.

de Ángel Martínez Casado actualiza los estudios históricos sobre Lope de Barrientos y reúne, y pone a disposición del investigador, una serie de documentos de gran interés. Por otra parte, adolece de dependencia respecto a las fuentes tradicionales mencionadas, L. Alonso Getino y C. Galindo Guijarro (obra que tanto celebra en su introducción haber podido conseguir), y a lo que parece ésta le sirve de pauta para sus búsquedas documentales (testimonios que en ocasiones reconoce haber incorporado desde dicha fuente)<sup>9</sup>.

La contribución de Paloma Cuenca es una cuidada edición filológica del *Tractado de la divinança*, escrito de Barrientos que a menudo aparece en sus copias acompañando al *Tratado del dormir*, hasta el punto de que han sido en ocasiones confundidas por una sola obra. Las fuentes teóricas sobre las que Barrientos sustenta sus dos tratados son muy similares, salvo en lo que toca a la proyección científica que ocupa gran parte del *Tratado del dormir*. Paloma Cuenca plantea el estudio de las fuentes en forma de pequeños capítulos dedicados a cada autor relevante para la obra del obispo, procedimiento que he sustituido en mi investigación por un acercamiento diacrónico a los temas, que se acerca más a la estructura del propio texto estudiado.

En su libro *Arte mágica y hechicería medieval*, Fernando Álvarez López incluye una versión de los tratados de Barrientos, pero no se trata de una edición crítica<sup>10</sup> sino de una transcripción del manuscrito 18.445 de la Biblioteca Nacional de Madrid, sobre el que añade de manera

---

<sup>9</sup>Si bien la investigación histórica no ha sido el objeto esencial de este trabajo, cabe reseñar que no me fue posible localizar en el Archivo Histórico Nacional de Simancas los documentos de este fondo transcritos por Ángel Martínez Casado, (algunos de ellos ni siquiera en los índices y ficheros disponibles), lo que muy probablemente se debe al traslado de buena parte de los documentos por las obras en proceso en el archivo en el momento de mi visita.

<sup>10</sup>No realiza un estudio comparado de testimonios, *stemma*, cuadro de variantes completo etc.

espóradica variantes desde algún otro manuscrito. Sorprendentemente, este investigador ha elegido el testimonio que transmite el texto más corrupto con diferencia (cuestión que no parece haber apreciado), frente al resto de copias del siglo XV (todas éstas de calidad digna, con oscilaciones mínimas<sup>11</sup>), por ser "el más claro para su lectura y transcripción"<sup>12</sup>. Su estudio se circunscribe a una visión general del tema de la magia, y no identifica a Alberto Magno como fuente principal en el *Tratado del dormir*, con lo que no localiza correctamente el origen de buena parte de las referencias en sus notas a la obra. A esto hay que unir una serie de graves deficiencias en el trabajo<sup>13</sup>, con lo que puede afirmarse que sigue sin haber una edición crítica fiable del presente tratado o del *Tratado de caso y fortuna*.

Al margen de las mencionadas monografías, la figura de Barrientos desempeña un papel imprescindible en las líneas de investigación abiertas en torno al papel de la Iglesia del siglo XV, en la constitución del estado moderno y en torno a los inicios del "problema converso"<sup>14</sup>. Por último, cabe reseñar la digitalización para la última edición de ADMYTE de los *Tratados* de Barrientos y la incorporación a la base de datos de la Real Academia Española (en su proyecto Corde) del ms. 6401 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

El *Tratado del dormir y despertar y del soñar y de las adivinanzas, agüeros y profecías* se sitúa en la tensión cultural en la que Lope de

---

<sup>11</sup>Véase al respecto en análisis codicológico incluido en mi estudio.

<sup>12</sup>F. Álvarez López, *Arte mágica y hechicería*, p. 92.

<sup>13</sup>Por ejemplo, la imprecisión en el estudio codicológico hace sospechar que no ha manejado ni directamente ni en copia algunos manuscritos (F. Álvarez López, *Arte mágica y hechicería*, pp. 89-94.).

<sup>14</sup>Como se expone en los citados estudios José Manuel Nieto Soria, *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1490)* y B. Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*.

Barrientos se encuentra inmerso, provocada por la curiosidad de un público lector, cada vez mayor, por lo escrito, incluyendo amplias parcelas de saber hasta entonces confinadas al latín y al estamento eclesiástico, que consideraba gravemente peligroso este acceso indiscriminado. Por otra parte, y en cierta medida relacionado con esta circulación en romance de escritos antes poco conocidos, aflora una obsesión latente por controlar prácticas populares, no sólo en la Península sino en general en Europa.

Barrientos analiza el problema de los sueños (y en segundo término, del conocimiento del futuro), desde un punto de vista primero científico y luego teológico, con lo que pone al alcance de los lectores en romance el tratamiento escolástico sobre la cuestión.

Un tema tan interesante como el sueño requiere ser tratado desde las complejas implicaciones culturales que sobre él convergen y que se manifestarían en un trabajo casi monográficamente dedicado a ello. Esta preocupación no tendría sentido si no se ubica en la tradición arrastrada por los sueños, y a la que implícitamente se pretende contestar. Mientras que los orígenes del conjunto de creencias deben situarse en fuentes clásicas y bíblicas (que los tratadistas tenían muy presentes), para describir la vivencia del fenómeno en la sociedad medieval hay que acudir a las literaturas coetáneas, judía, árabe y romance (castellana en este caso) con su transmisión de libros de oniromancia, que pasan de una lengua a otra (lo mismo que los intérpretes, ya que es muy frecuente que personas de una religión interpreten los sueños de las de otra); en esas tradiciones podemos encontrar el relato de las visiones nocturnas de estos hombres y mujeres, y cómo sentían respecto a ellos.

Dado que el texto estudiado responde a una línea científica, hay que comprender cuál es el concepto de este fenómeno que los eruditos manejan y qué posición ocupa dentro del modelo fisiológico. Aunque esta obra se remonta a unas fuentes muy concretas, para comprender el sistema médico y filosófico en que se sitúa hay que trazar un panorama más amplio que los pocos tratados citados por don Lope. Resulta imprescindible descubrir los elementos clave de la fisiología y psicología medievales, ya que entre ambas, y en constante referencia a ellas, se enclava el problema.

Una vez descrito el modelo, puede entrarse de lleno en el acervo medieval de los conocimientos sobre el sueño: el material es amplísimo, sus autores y escuelas han merecido abultados estudios. Por ello, en el correspondiente apartado sólo se seleccionan los autores pertinentes para el *Tratado del dormir*. Alberto Magno (con preferencia sus comentarios a Aristóteles, más que su *Summa de creaturis*) vertebrará esta sección; las otras autoridades figuran como fuente y en la medida en que están relacionadas con él<sup>15</sup>. Se añade, como contrapunto teológico, a Tomás de Aquino, quien a su vez sigue profundamente vinculado a la escuela aristotélica.

Desde ahí, el estudio se desplaza hacia la preocupación religiosa respecto a los acontecimientos oníricos, y se remonta al sentido original del *Tratado del dormir* en tanto que obra contra las supersticiones. Dormir y soñar delimitaban un espacio del que podían partir, o en el que podían manifestarse, una serie de pecados: la adivinación, el ensueño erótico, la pereza.

---

<sup>15</sup>Las citas latinas figuran traducidas en nota cuando no están explicadas en el propio texto (los corchetes indican que la traducción es mía).



Para la edición de este texto procedí con una metodología heurística, sirviéndome de las principales fuentes de referencia como punto de partida: desde las más tradicionales obras de Nicolás Antonio y Simón Díaz a la *Bibliography of Old Spanish Texts* (o últimamente BETA<sup>16</sup>). En la introducción se incluye un estudio de los testimonios localizados que llevan a la *constitutio stemmatis* y a la elección de un *codex optimus*. La edición se presenta con paginación propia y se acompaña de un cuadro de variantes y de notas.

Este trabajo se sustenta únicamente sobre la *collatio codicum*, sin que haya sido supeditado a ningún otro presupuesto previo. Con ello me refiero a la filiación de testimonios propuesta por Paloma Cuenca para su edición<sup>17</sup>. Dicho *stemma* no resulta aplicable a la presente obra, a la que el *Tractado de la divinança* suele acompañar, por dos motivos: el primero, porque coloca en un punto esencial del esquema el único códice que recoge aisladamente el *Tractado de la divinança*; el segundo, porque una detallada *recensio* me lleva a establecer las ramas principales de forma diferente a la planteada por ella.

Con estas conclusiones he seleccionado el *codex optimus*, de acuerdo con la citada *collatio*, para su transcripción, y sobre él he introducido mínimas correcciones desde las restantes fuentes, en respuesta a obvios errores de copista; en éste y los restantes aspectos, he aplicado los más habituales criterios de la edición crítica para la presentación de obras de este periodo.

---

<sup>16</sup>BETA (*Bibliografía Española de Textos Antiguos* en <<http://sunsite.berkeley.edu/PhiloBiblon/BETA/>>), mantiene actualizadas sus entradas, a diferencia de *Bibliography of Old Spanish Text* (Charles Faulhaber et alii, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1984).

<sup>17</sup>*Tractado de la Divinança*, p. 97.

Sobre los citados libros de Paloma Cuenca Muñoz y Ángel Martínez Casado, de gran interés, he tenido oportunidad de señalar algunas matizaciones relevantes relativas a Lope de Barrientos y su obra, que pasa por alto Laurette Godinas, como se desprende de su reseña "A propósito del *Tractado de la Divinança* de Fray Lope de Barrientos (Una edición reciente de Paloma Cuenca Muñoz)" aparecida en *Incipit* <sup>18</sup>.

Para la redacción del estudio, no me he limitado a un acercamiento filológico, sino que he incorporado a la investigación los planteamientos de la historia de la cultura como línea complementaria, lo que me ha llevado a superar el estrecho marco de los autores citados para profundizar en el sustrato teórico y en el contexto de referencia de los asuntos tratados, lo que considero imprescindible. Con los materiales obtenidos he elaborado la que pretendo sea una visión de conjunto de la problemática abordada.

---

<sup>18</sup>Laurette Godinas, "A propósito del *Tractado de la Divinança* de Fray Lope de Barrientos (Una edición reciente de Paloma Cuenca Muñoz)" *Incipit* XVI (1996), pp. 223-239. Estas matizaciones resultan especialmente necesarias en los aspectos paleográficos y del *stemma codicum* que la reseñadora recoge sin discusión alguna.

## I.1 Nota histórica

### I.1.1 La trayectoria ascendente de Lope de Barrientos

Así introduce Diego Hernández de Mendoza el linaje de los Barrientos en su famoso *Libro de armas y nobleza de España*<sup>1</sup>:

*El comienço y prinçipio de los Barrientos fue el Reyno de León. Acaesçió que uno de aquel linaje hera gran montero el qual yendo con el Rey a monte saltó un gran puerco montés y syguiolo el Rey, y sus monteros no acudieron a él salvo aquel de Barrientos; y tanto lo syguió que el puerco se lançó en una grande espesura de una muy texida yedra, y entrados en pos dél allí los dos lo mataron y allí hallaron que hera un antiguo edificio de lugar cerçado cuyo muro [que] hera muy grueso demostraba aver seydo çibdad. Tanto plazer ovo el Rey de aver acabado su monteria que dixo al compañero que le pidiese merçed, el qual no demandó otra cosa salvo que le diese aquel lugar a do avia muerto aquel puerco, y aquello y de más le hizo merçed, y ésta es la çibdad de Astorga. Y de aqueste proçedieron después tres cavalleros hermanos, los quales por grandes vandos [que] se sostuvieron en el Reyno de Leon el Rey los ayró dél y aportaron a Ledesma. Y allí aquel tienpo hera un cavallero muy poderoso y rico de hazienda que se llamava Gonçalo Ruiz de Ledesma, conoçiendo quien aquellos heran los casó con tres hijas que tenía, y asy ay allí asaz de aquel linaje, ay casa*

---

<sup>1</sup>Diego Hernández de Mendoza, *Libro de armas y nobleza de España*. RAH 9/5541, fol. CIIIIr. Sobre este autor castellano de finales del siglo XV se tienen muy pocos datos. Prueba del gran éxito que tuvo su nobiliario es que se conservan de él en torno a cuarenta copias manuscritas inéditas (sobre este autor y su obra se está realizando una tesis doctoral).

de mayorazgo que es señor de un lugar que se llama Serranillos. Ovo un perlado en este Reyno de Castilla que dixeron don Lope de Barrientos que fue frayle de Santo Domingo y maestro del Rey don Enrique quarto y fue gran tienpo obispo de Cuenca. Y trayn por armas un escudo amarillo con una fraysa en lo alto dentro del escudo azul con una horla blanca con tres cruces de Alcantara verdes por quanto el primer maestre que ovo en Alcántara fue deste linaje y están estas cruces las dos en las esquinas de lo alto del escudo y la tercera ayuso en la punta y por toda la otra horla aspas amarillas y porque fue del escudo todo çercado de yedra verde y esto por el lugar do mataron el puerco.

Los estudiosos de la vida de don Lope de Barrientos<sup>2</sup> discuten dos posibles fechas de su nacimiento: la de 1382, fecha defendida por Ángel Martínez Casado y Paloma Cuenca Muñoz<sup>3</sup>, y la que transmite el *Cronicón de Valladolid*<sup>4</sup>, es decir, 1395. A favor de la primera fecha se

---

<sup>2</sup>Aparece también mencionado como Lope de Medina antes de acceder a la dignidad episcopal; vid. *Crónica de Juan II*, en Cayetano Rosell ed. *Crónicas de los Reyes de Castilla*, BAE, LXVIII, Madrid, Atlas, 1953, t. II, p. 475: "a Fray Lope de Medina por Maestro del Príncipe".

<sup>3</sup>Ángel Martínez Casado, *Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994, y Paloma Cuenca Muñoz ed. *Lope de Barrientos, El "Tratado de la Divinança" de Lope de Barrientos*, Cuenca, Ayto de Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1994. Estos investigadores siguen el parecer expuesto por Diego de Colmenares, *Historia de la insigne ciudad de Segovia*, Segovia, Academia de Historia y Arte de San Quirce, 1969 [1637], pp. 584-592; J. Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1865, t. 285; Luis Alonso Getino, *Vida y obras de fray Lope de Barrientos*, Salamanca, Tip. de Calatrava, 1927, p. XVII; Juan de Mata Carriazo ed. *Refundición de la Crónica del Halconero*, Madrid, Espasa Calpe, 1946, p. CXXXIII; R. Hernández, en la entrada que dedica a Lope de Barrientos en el *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, I, 1972, pp. 194-195; Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la Filosofía Española*, Madrid, CSIC, Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1980, vol. I, pp. 526-527.

<sup>4</sup>Doctor de Toledo, *Cronicón de Valladolid, 1333-1539*, Madrid, Viuda de Calero, 1948 (Ed. facsímil: Valladolid, Grupo Pinciano, 1984), p. 14. Recientemente esta fecha ha aparecido en la última edición de la obra de Alonso de Palencia, *Gesta hispaniensi ex annalibus suorum dierum collecta*, de Brian Tate y Jeremy Lawrence (Madrid, Real Academia de la Historia, 1999), t. II, p. 565.

encuentran los datos sobre la actividad de Barrientos en Salamanca: la docencia de Teología, que él habría impartido en el convento de San Esteban de dicha ciudad (y no en la universidad salmantina como se ha creído tradicionalmente<sup>5</sup>), y su probable participación, también como teólogo, en la redacción del *Libro Sinodal* de 1410 en Salamanca<sup>6</sup>.

Por otra parte, a favor de la fecha de 1395 se encuentra la identificación como padre del futuro obispo de Pedro Gutiérrez de Barrientos, quien murió en una emboscada tendida por los moros, el 21 de octubre de 1407, durante la campaña de Fernando de Antequera en Andalucía. De este Pedro Gutiérrez de Barrientos y su compañero dice Alvar García de Santa María que "*mas como heran mançebos, nuevos en el pelear con los moros, tovieron que, por yr aína adelante, heran por ende más esforçados*"<sup>7</sup>. Es poco probable que este "mancebo" tuviera a su vez un hijo nacido en 1382 (que a la fecha de 1407 contaría ya con 25 años).

Ángel Martínez Casado<sup>8</sup> no descarta por esto que don Lope naciera en 1382, fecha más coherente con su actividad en Salamanca, sino que rechaza la identificación de Pedro Gutiérrez como padre del obispo, para considerarlo, en todo caso, como un pariente cercano<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup>Vid. el artículo de Nicasio Salvador Miguel, "Los magisterios de Lope de Barrientos, I. El magisterio docente" (en prensa).

<sup>6</sup>Texto estudiado y publicado por Antonio García y García, *Synodicon Hispanum*, vol. 4 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987), pp. 176-292. Sobre esta participación vid. del mismo autor, "El "Liber synodalis" salmantino de 1410" en *Iglesia, sociedad y derecho*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1987, pp. 436-438.

<sup>7</sup>Alvar García de Santa María, *Crónica de Juan II de Castilla*, Bib. Colombina, Ms. 85-5-24, f. 67v.; cfr. Carriazo, *Refundición*, p. CXXXIV.

<sup>8</sup>Ángel Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, pp. 18-19.

<sup>9</sup>Este punto de vista no está unánimemente aceptado y se continúa citando la fecha de 1395 como la del nacimiento de Barrientos (por ej. como ya he mencionado, en la última edición de la obra de Alonso de Palencia, *Gesta hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta*, de Brian Tate y Jeremy Lawrence, t. II, p. 565.

Don Lope se ordenó dominico en el convento de San Andrés, en Medina del Campo, su ciudad natal<sup>10</sup>. Estudió en el colegio de San Esteban de Salamanca, donde llegó a ser maestro en Teología, y fue catedrático de Prima en ese convento ya en 1416, como ha señalado Nicasio Salvador Miguel<sup>11</sup>.

En 1429 fue nombrado maestro del príncipe Enrique y esta noticia representa la primera documentada de su relación con la Corte<sup>12</sup>. Ostentó tal cargo durante diez años, al que, por lo menos desde 1434, añade el de Confesor Real<sup>13</sup>; como ha estudiado José Manuel Nieto Soria, quienes ejercieron esa labor durante el siglo XV se convirtieron en figuras clave de su época, consejeros y, a menudo, privados de los reyes:

*Por otra parte, hay que reconocer en la totalidad de los confesores reales de la época trastámara cómo su acceso al cargo fue, ante todo, resultado de su capacidad y méritos en el plano intelectual y religioso. Si bien es verdad que, tras ser confesores, muchos ascenderán rápidamente en la jerarquía eclesiástica o en los cargos político-administrativos como consecuencia del impulso regio, su posición como confesores reales suele ser, tal como se acaba de indicar, consecuencia de su propia valía individual, lo que ya da indicio de que se tratará de personajes extraordinariamente activos, con gran capacidad de iniciativa y que, por tanto, cuando adquieren una determinada responsabilidad política o eclesiástica suelen destacar de modo bien significativo<sup>14</sup>.*

<sup>10</sup>Juan de Mata Carriazo, en su edición de Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*, ed. y estudio por Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa Calpe, 1946, p. CXXXV.

<sup>11</sup>Nicasio Salvador Miguel, "Los magisterios de Lope de Barrientos, I. El magisterio docente".

<sup>12</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*; Carriazo, *Refundición*, p. 83; *Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 475.

<sup>13</sup>Está asentada una quitación de 14.000 maravedíes por tal cargo en AGS, Mercedes y Priv. leg. 1, f. 73v., cfr. José Manuel Nieto Soria, *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, p. 146.

<sup>14</sup>José Manuel Nieto Soria, *Iglesia y génesis*, p. 141.

Como muestran las crónicas, desde el primer momento queda claro que el espacio de actividad de don Lope estará al lado del Rey y no en las sedes episcopales que irá ocupando y que recibe como pago por sus buenos oficios, por lo que obtiene las dispensas de realizar personalmente la visita a su diócesis<sup>15</sup>.

Lope de Barrientos, acompañando al Príncipe, se incorpora a la Corte en 1438<sup>16</sup>, y ese mismo año recibe su primera silla episcopal, Segovia<sup>17</sup>, prueba de la inmediata valoración que se hizo de sus servicios. Esta incorporación se producía en el marco de la creciente tensión en torno a Álvaro de Luna, para quien la facción contraria solicitaba el alejamiento de la Corte, y junto con el de una serie de figuras cercanas tanto a don Álvaro como al Rey<sup>18</sup>, entre las que se encontraría don Lope<sup>19</sup>. En tales circunstancias, a la vista de los crecientes debates según la *Crónica del Halconero*<sup>20</sup>, en 1440 se retira a Turégano, a pesar de que Juan II deseaba retenerlo consigo. Inicia, así, la que será constante en su vida: separaciones y regresos a la corte, a menudo apresurados, según la coyuntura política.

Este desplazamiento supone claramente el punto final del magisterio que hubiera ejercido hasta entonces sobre el Príncipe, que el Rey pretende paliar mediante el nombramiento de Barrientos como

---

<sup>15</sup>Vicente Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Universidad, 1966, vol. II, pp. 433-434: recibe licencia para solventar la visita a su diócesis, obligada por su cargo, mediante un procurador.

<sup>16</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 256; *Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 549.

<sup>17</sup>Beltrán de Heredia, *Bulario*, vol. II, p. 457.

<sup>18</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 29.

<sup>19</sup>Figuras de las que se dice "que secretamente tenían la vía del Condestable", *Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 558. Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras de Castilla y Aragón en el siglo XV", en *Historia de España* de Menéndez Pidal, Madrid, Espasa Calpe, 1982, t. XV, 3ª ed., pp. 159-163.

<sup>20</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 335.

Canciller Mayor del Príncipe, cargo más simbólico que efectivo<sup>21</sup>. El *Halconero*, que tiende a ensalzar la figura del obispo, encuentra en este distanciamiento el origen de la supuesta futura falta de rectitud del Príncipe:

*De la partida de este obispo se siguió gran deservicio e daño al Rey e al Príncipe, por quanto le tenía muy bien criado e doctrinado. E como el Príncipe era moço, allegó a sy otros moços de su hedad, por consejo e vsança de los quales se juntó e soltó a muchas cosas que no eran su serviçio, según que después fue visto*<sup>22</sup>.

Desde Turégano, señorío episcopal que en este periodo alcanza su mayor protagonismo, se dedica a gobernar su diócesis segoviana, labor en la que incluye la celebración del sínodo ese mismo año<sup>23</sup>. Elige como centro de su actividad Turégano, y no Segovia, porque con la ciudad las relaciones del obispo nunca fueron fluidas<sup>24</sup>.

El Rey llama al obispo en 1441<sup>25</sup> para que sea, junto con Fernán López de Saldaña, mediador a favor de su privado frente al Rey de Navarra, pero no obtuvieron ningún compromiso, y los Infantes atacaron militarmente a Álvaro de Luna en sus tierras<sup>26</sup>. En este momento, no sólo los Infantes y una facción de los nobles se oponían al Condestable, sino incluso la Reina y el príncipe Enrique estaban en conflicto con don

<sup>21</sup>Carriazo, *Refundición*, p. CXLVII.

<sup>22</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 335.

<sup>23</sup>Antonio García y García, *Synodicon Hispanum*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, vol. 6, p. 381.

<sup>24</sup>"De él [Barrientos] dice Colmenares que <siempre estaba en Turégano sin querer entrar en Segovia> (allí estaba su peor enemigo, el marqués de Villena)" según Victoriano Borreguero Vírveda: "Juan Arias Dávila y Turégano" en Angel Galindo García ed., *Segovia en el Siglo XV. Arias Dávila: Obispo y Mecenas*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1998, p. 117.

<sup>25</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 365.

<sup>26</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 578. Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras", pp. 164 y ss.



Álvaro y el Rey. Lope de Barrientos actúa de nuevo como mediador en nombre de Juan II, a petición de la Reina y el Príncipe que le prefieren como interlocutor. En estas circunstancias, Barrientos transmitirá al Rey, por una parte, la propuesta de que sean las reinas castellana y portuguesa junto con don Enrique los encargados de decidir en el conflicto, y posteriormente, las peticiones del rey de Navarra y su hermano<sup>27</sup>.

A pesar de los intentos de negociación se desata el conflicto y el Rey es retenido en Medina del Campo<sup>28</sup>. Desde ese momento permanecerá aislado de sus colaboradores (por supuesto de don Álvaro), sobre todo después de que Barrientos le desaconsejara violentamente someterse a las condiciones que se le imponen:

*El obispo le respondió [al rey] que si todo el mundo le desamparase, que ante perdiese el reyno e muriese solo con la espada en la mano que non fazer cosa tan desonesta e de tan mal exemplo. E por esta causa nunca lo quiso fazer. E acatando este obispo que según esto la estada era peligrosa, pidió liçençia al rey, e aquella noche se partió para Turégano, villa suya<sup>29</sup>.*

De nuevo se retira a Turégano y no a Segovia, ciudad que pertenece al Príncipe, lo que le dificulta aún más al obispo la relación con su sede episcopal. Ese mismo año el Papa aprueba que Barrientos intercambie su obispado con el de Juan de Cervantes: Ávila<sup>30</sup>.

El Príncipe también apoyó al Rey de Navarra en Rámaga, en 1443, cuando se expulsa a los partidarios del Condestable y de la causa real, y

---

<sup>27</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 585; el compromiso alcanzado se recoge en *Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), pp. 587-606.

<sup>28</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 32.

<sup>29</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 420.

<sup>30</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 32.

se somete al Rey al Consejo Real de Castilla<sup>31</sup>. Pero Barrientos consigue convencer a don Enrique de que debe respaldar a su padre y encontrar la forma de liberarlo<sup>32</sup>. Mientras consiguen la ayuda de don Alvaro y otros nobles, Barrientos sirve como abogado y mediador para que se consolide la lealtad entre el Rey y su hijo. Esa concordia se plasmará en forma de pleito-homenaje realizado secretamente, aunque en presencia de los que vigilan al Rey, para lo cual el obispo trama un discreto engaño, en el que están confabulados ambos interesados, como narran la *Crónica del Halconero* y la *Crónica de Juan II*<sup>33</sup>.

Lope de Barrientos tiene un papel destacado en la organización de la oposición armada al rey de Navarra y sus partidarios y será quien se reúna con el rey, una vez haya huído de la prisión de Portillo<sup>34</sup>.

Dada la nueva situación, el Rey de Navarra se retira de tierras castellanas. El Rey y el Príncipe van tomando las ciudades que habían pertenecido a los Infantes de Aragón. Barrientos, responsable del Consejo, fue probablemente organizador de las subsiguientes Cortes en Burgos, celebradas en octubre de 1444<sup>35</sup>.

En pago a sus servicios, Barrientos había recibido diversas mercedes, de las cuales seguramente la más notable había sido el ofrecimiento del obispado de Compostela:

---

<sup>31</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 613. sobre el "golpe de Estado de Rámaga" vid. Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras", pp. 176-177.

<sup>32</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, pp. 435-442. *Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 614-615.

<sup>33</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 450; *Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 617. Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras", p. 178.

<sup>34</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 623.

<sup>35</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 624.

*Embió a decir a Don Lope de Barrientos, Obispo de Ávila, que acordándose de los servicios que le había hecho, quería suplicar al Santo Padre que le proveyese de aquel su Obispado*<sup>36</sup>.

Sin embargo, sin que se conozcan los motivos, rechazó este último (don Lope pretexto "que en su vejez no había voluntad de ir a Galicia"<sup>37</sup>) y, al pasar tal cargo al obispo de Cuenca, que era gallego, Barrientos ocupó esta sede<sup>38</sup>, si bien su labor principal sigue estando en la Corte, donde permanece.

Acompaña al Rey de cara a la confrontación, que se gesta en Olmedo tan pronto como expira la tregua pactada, a la vez que negocia con los representantes del Rey de Navarra en nombre de Juan II. Don Lope mantuvo tales conversaciones los días que fue necesario para ganar tiempo, hasta que llegaron las fuerzas del Maestre de Alcántara<sup>39</sup>. Aun después de su llegada, se mantenían ciertas negociaciones pero, de forma no prevista y a partir de una escaramuza, se desencadenó la batalla entre los ejércitos acampados<sup>40</sup>.

El obispo participó en la batalla con sus propios hombres armados. A partir de esta acción y de la victoria obtenida, don Lope, como otros participantes, recibe otra serie de remuneraciones. Juan II ya le había ido entregando sucesivas rentas y señoríos, y la facultad de constituir

---

<sup>36</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 625. Figura también en Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 456.

<sup>37</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 625.

<sup>38</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 38.

<sup>39</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), pp. 627-628.

<sup>40</sup>Sobre la batalla de Olmedo *vid.* Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras", pp. 181-183. En apéndice aporto un interesante relato del episodio, puesto en boca del rey Juan II y dirigido a Alvaro de Luna, que por primera vez se transcribe. Figura en un Privilegio rodado por el que Juan II de Castilla hace merced a don Alvaro de Luna de la villa de Alburquerque, con título de condado, y los castillos de Azagala y la Codosera, fechada en Toledo, 1445, noviembre, 28 (Madrid: Biblioteca de Francisco Zabálburu, caja 6, doc. 8).

mayorazgos, una disposición de sus riquezas que el obispo también verá autorizada por vía eclesiástica<sup>41</sup>.

### 1.1.2 El reinado de Juan II tras la batalla de Olmedo

La concordia y unidad entre Juan II y su hijo se mantuvo poco tiempo tras la batalla de Olmedo y los interminables periodos de disputas entre Rey y Príncipe, y las repetidas labores de mediación de Barrientos (siempre en representación del Rey), se reanudan. Poco después de la batalla, el príncipe Enrique se retira a Segovia con la exigencia de que le sean devueltas sus fortalezas, petición que obtiene con mediación de su preceptor<sup>42</sup>. En septiembre del mismo año, durante un nuevo conflicto, la intervención de Barrientos no resulta suficiente y el propio Rey debe desplazarse para recuperar la paz familiar<sup>43</sup>. Lo consigue por poco tiempo, ya que va a cometer lo que su hijo considerará una grave intromisión en la gestión de Toledo: destituir a Pero López de Ayala, que era responsable de una serie de irregularidades, y entregar el gobierno de la ciudad a Pedro Sarmiento<sup>44</sup>. Para apaciguar la situación se reúnen los habituales representantes: Barrientos entre los del Rey y Pacheco entre los del Príncipe<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup>Varios de estos documentos con remuneraciones asignadas por el Rey han sido publicados por Angel Martínez Casado en la citada obra.

<sup>42</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), pp. 630-631. Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras", pp. 187-188.

<sup>43</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 636.

<sup>44</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 638.

<sup>45</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 639.

En 1446 la tensión entre padre e hijo y sus respectivos hombres de confianza se mantiene hasta el punto de que está cerca de desatarse la batalla entre las fuerzas de Álvaro de Luna y Pacheco<sup>46</sup>. Don Lope vuelve a estar entre los negociadores que representan al Rey frente a los del Príncipe y se alcanza la denominada "concordia de Astudillo", que restablecía las buenas relaciones entre padre e hijo<sup>47</sup>.

Ese año muere don Gutierre Álvarez de Toledo, el arzobispo de Toledo, sede que, por lo que parece, Juan II tenía prometida a su confesor y que quedaba vacante en el mejor momento para que se le recompensaran así tantos buenos servicios<sup>48</sup>. Sin embargo, Alvaro de Luna la consigue para uno de sus familiares, empleando todos sus recursos<sup>49</sup>. Fue muy comentado, y se interpretó como consecuencia de tal desaire el que don Lope abandonara entonces la corte y se retirara a su diócesis<sup>50</sup>. En Cuenca emprende una labor de organización que incluye la celebración de un sínodo, en el que promulga el mismo libro que en el de Turégano: el sinodal salmantino de 1410<sup>51</sup>.

Durante 1447, Nicolás V le concede la bula que le permitirá construir su hospital en Medina del Campo<sup>52</sup>. Ese mismo año, Pedro Manrique se proclama Maestre de Santiago con el apoyo de los reyes de

---

<sup>46</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 641.

<sup>47</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), pp. 641-650. Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras", pp. 189-191.

<sup>48</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 470.

<sup>49</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 470: "cosa a la que el Papa fue muy difícil de traer".

<sup>50</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 474.

<sup>51</sup>Antonio García y García, *Synodicon Hispanicum*, vol. 6, pp. 176-293.

<sup>52</sup>Beltrán de Heredia, *Bulario*, vol. III, pp. 9-10. Martínez Casado incluye este documento en su estudio, pp. 225-226. Sobre el hospital *vid.* Eugenio Fontaneda Pérez, "El Hospital de La Piedad y San Antonio Abad o del obispo Barrientos" (en Eufemio Lorenzo Sanz coord., *Historia de Medina del Campo y su tierra*, Valladolid, Ayto. Medina del Campo etc, 1986, vol. I, pp. 431-450), incluye las constituciones traducidas al castellano en 1602.

Aragón y Navarra; de esta forma se revitaliza el conflicto, que contará con especial relevancia en Cuenca, cuyo Guarda Mayor, Diego Hurtado de Mendoza, es suegro de Pedro Manrique<sup>53</sup>. Por este motivo el Rey le retira la guarda de la ciudad y se la entrega a su obispo, junto con poderes para tomar las medidas que considere necesarias<sup>54</sup>.

Este traspaso de poderes se produjo de forma conflictiva, materializada como sucesivas escaramuzas hasta que Diego Hurtado abandona la ciudad y se retira a Cañete<sup>55</sup>. No por ello desaparecieron los ataques de menor o mayor intensidad a la ciudad, hasta el punto de que se solicita la intervención del Rey. Juan II, ya en 1448, responde insistiendo en que Barrientos debe mantener su control. Ese mismo año, Álvaro de Luna instauraba en Toledo un impuesto para responder al costo de las continuadas hostilidades, que merece mención por sus graves repercusiones posteriores.

El punto álgido del conflicto en torno a Cuenca se alcanza en 1449, cuando la ciudad tiene que defenderse de una invasión de tropas navarras bajo el mando del príncipe Alfonso, hijo bastardo del rey Juan de Navarra, ayudado por los de Hurtado de Mendoza<sup>56</sup>. Mucho tiempo después Alonso de Palencia, desde una perspectiva muy distinta, resumirá así el conflicto:

*Spes huius occupationis ortum habuit a factionibus simultatibusque Didaci Hurtado de Mendoza infensi Alvaro de Luna et fratris Lupi de Barrientos episcopi Conchensis, qui non ut partes Aluari foueret - immo potius aegre*

<sup>53</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 43.

<sup>54</sup>Archivo Municipal de Cuenca, actas de 1447, leg. 191, exp. 3, f. 41v., cfr. Martínez Casado, p. 43.

<sup>55</sup>Hay un resumen de este conflicto en la *Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), pp. 653-654.

<sup>56</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), pp. 662-663; Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, pp. 514-516; Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras", p. 199.

*potentiam eius ferebat - uerum autem ut in illa Conchensi urbe preferretur Didaco Furtado precipuam ob nobilitatem antiquitatemque familiae predito seditiones percitauerat, fauoreque regio conciliauerat sibi subsidiariam opem praesidiaque firmauerat aduersus presidium arcis natura munitissimae. Quamobrem acciuit Didacus Alfonsum filium regis Nauarrae ex concubina genitum uirum strenuum tali genitore dignissimum*<sup>57</sup>.

Ante la situación se había pedido ayuda a don Álvaro de Luna y la llegada de sus fuerzas hace huir a los que estaban atacando la defensa de Cuenca. Ese mismo año, Barrientos sale de su diócesis, más que probablemente para tomar cartas en los acontecimientos que tenían lugar en Toledo<sup>58</sup>. Allí, en 1449, estalla una sublevación contra Álvaro de Luna, con la carga impositiva como uno de los motivos iniciales<sup>59</sup>, y la violencia se canaliza en forma de ataques contra los conversos, quienes se supone respaldan al valido<sup>60</sup>. Éste intenta acceder a Toledo y

---

<sup>57</sup>Alonso de Palencia, *Gesta hispaniensi ex annalibus suorum dierum collecta*, de Brian Tate y Jeremy Lawrence, *Decas I, Lib. ii. 6*, vol. I, pp. 59-60: "Le dieron esperanzas de tomarla las facciones y bandos de Diego Hurtado de Mendoza, enemigo de Álvaro de Luna, y del obispo de Cuenca fray Lope de Barrientos. Éste, no por favorecer a la parcialidad del maestre - al contrario, mal sufría su poder - sino por alcanzar en la ciudad de Cuenca la ventaja sobre Diego Hurtado, poderoso por la nobleza y antigüedad de su familia, había provocado sediciones. Obtuvo con el favor real fuerzas auxiliares, y fortificó puestos contra la guarnición de la ciudadela, inexpugnable por naturaleza. Por tanto, Diego llamó en su socorro al hijo del rey de Navarra Alfonso [de Navarra], nacido de una de sus concubinas, bravo guerrero muy digno de tal padre."

<sup>58</sup>Sobre esta serie de acontecimientos vid. la monografía de Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, El Albir, 1976. Varios manuscritos recogen narraciones de estos hechos junto con escritos redactados durante el proceso, sirva como ejemplo el muy interesante manuscrito 2041 de la Biblioteca Nacional de Madrid: *Sucesos en la ciudad de Toledo contra los conversos desde el año de mill y quatrocientos y nueve*, que incluye además de la narración los textos de la *Instrucción del Relator* (ff. 11r.-17v.) y la *Respuesta del Bachiller Marcos García de Mora* (ff. 18r.-35r.), pero no incluye *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos de Israel*, a pesar de que señala Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 109.

<sup>59</sup>Eloy Benito Ruano en *Los orígenes del problema converso*, p. 22.

<sup>60</sup>Eloy Benito Ruano en *Los orígenes del problema converso*, pp. 22-23. Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras", pp. 200-202.

controlar la situación, pero desde la ciudad se le avisa de que no se le permitirá entrar, y otro tanto sucede con el propio Juan II, que intenta llegar a ella y es recibido como enemigo<sup>61</sup>.

El Príncipe apoya a Pedro Sarmiento que encabeza a los sublevados, y se acerca con tropas, momento en el que el Rey se retira para evitar un enfrentamiento directo. Sarmiento se proclama alcalde y promulga su *Sentencia-estatuto*<sup>62</sup>, con la que legaliza la persecución llevada a cabo, texto que envía al Papa junto con el redactado, como respaldo, por Marcos García de Mora, apodado "Marquillos"<sup>63</sup>. En Roma, el cardenal Juan de Torquemada impedirá que los documentos de los sublevados lleguen al Papa<sup>64</sup>. En septiembre Nicolás V escribe condenando los sucesos<sup>65</sup> y en octubre el Príncipe acuerda devolver la ciudad a su padre en el plazo de un año<sup>66</sup>.

Como parte de la campaña en oposición a Pedro Sarmiento y Marcos García de Mora, Fernán Díaz de Toledo, el Relator, redacta *La*

---

<sup>61</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), pp. 663-665.

<sup>62</sup>Pedro Sarmiento, *Sentencia-Estatuto*, publicada por Eloy Benito Ruano en *Los orígenes del problema converso*, pp. 85-92. Sobre esta figura y texto vid. Netanyahu, *Los orígenes*, pp. 332-347.

<sup>63</sup>Marcos García de Mora, *Apelación contra los herejes*, (conocido como *El memorial del Bachiller "Marquillos de Mazarambroz"*) publicada por Eloy Benito Ruano en *Los orígenes del problema converso*, pp. 103-132. Sobre esa figura y obra, vid. Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 441-464.

<sup>64</sup>Este famoso cardenal Torquemada redactó su propio estudio sobre el problema de la persecución a los conversos: *Tractatus contra madianitas et ismaelitas*, ed. N. López Martínez y V. Proaño Gil, Burgos, Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, 1957, serie B, vol. 2, pp. 39-136. Sobre la actuación de Juan de Torquemada, vid. ed. cit. pp. 28-35, Benito Ruano *Los orígenes del problema converso*, pp. 51-52 y Netanyahu, *Los orígenes*, pp. 381-390. Amplia bibliografía sobre este destacado personaje aparece en la ed. cit. de su *Tractatus*, p. 7, y en R. Hernández, "Teólogos dominicos españoles pretridentinos", *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1971, vol. 3, pp. 189-202.

<sup>65</sup>Sobre la decisión papal vid. Benito Ruano *Los orígenes del problema converso*, pp. 51-52.

<sup>66</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), pp. 674-675.



*Instrucción del Relator a Fray Lope de Barrientos*<sup>67</sup>, texto con el que demuestra la ilegitimidad de la persecución a los conversos, para enviarlo a quien considera su mejor valedor. El obispo hace suyas las razones expuestas por el Relator y con ellas redacta *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*<sup>68</sup>.

Barrientos se desplaza a Toledo, para actuar en contra de la revuelta anticonversa desatada. Fue probablemente él quien convenció al Príncipe para que cambiara su actitud ante lo que estaba sucediendo, y de ello le acusará Marcos García de Mora. Con el cambio de inclinación del príncipe Enrique cambia la suerte de los sublevados y Pedro Sarmiento es expulsado de Toledo<sup>69</sup>.

Al año siguiente, 1450, el ámbito de actividad de Barrientos vuelve a Cuenca; don Enrique había encomendado su guarda a Juan de Haro<sup>70</sup> y Barrientos la cede creyéndolo orden del propio Juan II; pero la recupera poco después según las instrucciones que recibe por carta del Monarca<sup>71</sup>. Seguramente por solicitud de Barrientos, el Rey pasa en 1452 la custodia del castillo de Cuenca a don Álvaro de Luna, retirándosela a Juan

---

<sup>67</sup>Fernán Díaz de Toledo, *Instrucción del Relator a Fray Lope de Barrientos*, BNM Ms. 2041, ff. 11r. -17v. En la edición de Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis christianae* (Madrid, CSIC, 1943), M. Alonso incluye la presente obra del Relator, ("Instrucción del Relator para el obispo de Cuenca a favor de la nación hebrea", pp. 343-356), pero se limita a copiar el texto de Fermín Caballero, *Noticias de la vida, cargos y escritos del Doctor Alonso Díaz de Montalvo*, Madrid, 1877.

<sup>68</sup>Lope de Barrientos, *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, publicada por L. Alonso Getino, o. c., pp. 181-204. La comparación entre ambas obras figura en B. Netanyahu, *Los orígenes*, pp. 556-558.

<sup>69</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), pp. 670-671; Netanyahu, *Los orígenes*, pp. 1003-1006.

<sup>70</sup>Archivo Municipal de Cuenca, actas 1449 leg. 191 exp. 7, f.65r-v, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 48.

<sup>71</sup>Archivo Municipal de Cuenca, actas 1450 leg. 192 exp. 1, f. 28v-30v, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 48.

Hurtado de Mendoza, que había conseguido conservarla como parte de su antiguo poder sobre la ciudad<sup>72</sup>.

Frente a los bandos que se habían consolidado en estos años, la lealtad de Barrientos se muestra directamente hacia el Rey, más que hacia su hombre fuerte; posiblemente de ahí que sea difícil ubicarlo durante en los momentos más graves de la caída de Álvaro de Luna<sup>73</sup>. Este desapego contrasta con su papel durante la crisis de 1443-44, en la que encabezó el grupo que restituiría al Condestable el poder y haría posible la victoria en Olmedo<sup>74</sup>. Barrientos parece haber estado en la línea de Álvaro de Luna sólo en tanto que éste representaba la defensa del Rey frente a terceros, pero no hay pruebas de una filiación personal con el valido.

*The Histoire du Connétable has a striking tale of how Barrientos turned up just after the verdict, having been detained by important business in his diocese, and made a passionate but unsuccessful appeal on Don Alvaro's behalf. No other source records it, and it is most unlikely to be true<sup>75</sup>.*

Durante el periodo del proceso a don Álvaro, Barrientos había recibido el encargo de Nicolás V de reformar la orden dominica en España,<sup>76</sup> con lo que había motivos para que en esos momentos estuviera alejado del Consejo Real, al que, sin embargo, sería llamado poco después, para ocupar junto con el prior de Guadalupe el cargo de

---

<sup>72</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 55.

<sup>73</sup>Sirva como ejemplo de la confianza que había existido entre ambas figuras una frase de la *Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 620, "[El Condestable] embió mensagero propio suyo al Obispo de Avila [Barrientos] de quien mucho se fiaba".

<sup>74</sup>Nicholas Round, *The Greatest Man Uncrowned. A study of the fall of Don Alvaro de Luna*. London, Tamesis Books Limited, 1986, p. 208; sobre la prisión y muerte de don Alvaro, Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras", pp. 207-211.

<sup>75</sup>Nicholas Round, *The Greatest Man Uncrowned*, p. 207.

<sup>76</sup>Beltrán de Heredia, *Bulario*, vol. III, p. 66.

principal consejero del Rey<sup>77</sup>. No hubiera recibido tal responsabilidad, según opinión de Nicholas Round, de haberse implicado directamente en la defensa de don Álvaro<sup>78</sup>.

Ni Martínez Casado ni, como éste cita, las últimas investigaciones sobre Álvaro de Luna<sup>79</sup>, permiten señalar la postura del obispo frente a los acontecimientos que estaban teniendo lugar:

*Si, como sugieren las crónicas, Juan II hacía tiempo que quería distanciarse del condestable, quizá Lope también estuviera de acuerdo. Seguramente también le debió afectar el enterarse de la criminosa muerte dada a Pérez de Vivero, compañero en tantas negociaciones de Lope, que fue el acontecimiento que provocó el apresamiento de don Álvaro y el incontenible proceso que le llevó al cadalso. Pero no tenemos el menor indicio que nos permita ver si se mantuvo al margen, si alentó y hasta qué punto su caída o si se esforzó por evitarla<sup>80</sup>.*

En 1453 don Álvaro es ejecutado<sup>81</sup>, y Barrientos ve claramente acrecentado su poder político y religioso: cómo se relacionan ambos hechos abre un interrogante sobre el sentido que la muerte del valido tuvo para don Lope. En 1453 es nombrado visitador de los dominicos para la provincia de España<sup>82</sup>, y en 1454, junto con el prior de Guadalupe, Gonzalo de Illescas, es llamado a Ávila para ser Consejero

---

<sup>77</sup>Crónica de Juan II (BAE, LXVIII), p. 692.

<sup>78</sup>Nicholas Round, *The Greatest Man Uncrowned*, p. 207.

<sup>79</sup>El más reciente estudio, posterior a la biografía de Martínez Casado, es el de José Manuel Calderón Ortega, *Álvaro de Luna: riqueza y poder en la Castilla del siglo XV*, Madrid, Centro Universitario Ramón Carande, 1998, que acompaña de un volumen documental: *Álvaro de Luna: colección diplomática*, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos I, 1999.

<sup>80</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 56.

<sup>81</sup>Crónica de Juan II (BAE, LXVIII), p. 683.

<sup>82</sup>Beltrán de Heredia, *Bulario*, vol. III, p. 66.

Real<sup>83</sup>. Tuvo poco tiempo para permanecer en tal puesto al lado de Juan II: el rey muere el 21 de julio y el 23 sube Enrique IV al trono<sup>84</sup>.

### I.1.3 El reinado de Enrique IV

Barrientos e Illescas, en su calidad de albaceas del Testamento real (fechado en Valladolid, 8 de julio de 1454)<sup>85</sup>, tienen que desempeñar importantes misiones, tales como la custodia de los Infantes, Alfonso e Isabel, y la Reina viuda, la administración espiritual del maestrazgo de Santiago, del que era titular Alfonso (la administración material quedaba en manos de Juan de Padilla), y la de consejeros del nuevo Rey. Poco tiempo iban a retener tales papeles los dos religiosos, cuyas relaciones con este Rey no pueden equipararse a las que mantuvieron con el anterior<sup>86</sup>. En 1456 don Enrique obtiene del Papa Calixto III la administración del maestrazgo de Santiago<sup>87</sup>. En 1457 Barrientos figura en la sesión del Consejo Real (jurando fidelidad a Enrique IV<sup>88</sup>) y ese mismo año celebra otro sínodo en Cuenca en el que promulga algunas disposiciones anexas al anterior sínodo<sup>89</sup>.

---

<sup>83</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 692.

<sup>84</sup>*Crónica de Juan II* (BAE, LXVIII), p. 692.

<sup>85</sup>*Testamento del Rey de Castilla don Juan II*, documento núm. XLVI en *Memorias de don Enrique IV de Castilla*, Madrid, Real Acedemia de la Historia, 1835-1913, pp. 111-125.

<sup>86</sup>J. M. Nieto Soria, *Iglesia y Génesis*, pp. 138-139. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 62.

<sup>87</sup>Con fecha del 10 de enero de 1457, Enrique consigue por concesión pontificia las rentas de los maestrazgos de Santiago y Alcántara. J. Rius Serra, *Regesto ibérico de Calixto III*, Barcelona, 1947, t. I, pp. 439-444.

<sup>88</sup>El 23 de marzo de 1457, cfr. Luis Suárez Fernández, "Los Trastámaras", p. 229.

<sup>89</sup>De este libro sinodal se encuentra una copia manuscrita en Valladolid, Biblioteca Universitaria de Santa Cruz, Ms. 340.

Durante 1458 Miguel Lucas de Iranzo alcanza un destacado papel político como Condestable<sup>90</sup>. Era hombre afín a Barrientos y de quien probablemente esperaba apoyo dentro de la Corte frente al poder de Pacheco<sup>91</sup>. Sin embargo, por esta rivalidad, Lucas de Iranzo tiene que huir, en principio a Valencia y posteriormente a Cuenca y Jaén; aunque apartado de la Corte, se mantendrá fiel a Enrique IV. Ese mismo año, seguramente también como consecuencia del enfrentamiento con Pacheco, Barrientos es cesado como Canciller Mayor<sup>92</sup>.

El año 1462 se pide a Barrientos que levante el entredicho que, según los documentos<sup>93</sup>, habría impuesto a la ciudad de Cuenca, para permitir la adecuada celebración del nacimiento de la princesa Juana. Cuenca sigue sufriendo la inacabable disputa entre Barrientos y Diego Hurtado de Mendoza<sup>94</sup>. Ese mismo año renuncia a su cargo como confesor del Rey (aunque conservará ese título en la documentación) en favor de Pedro de Villacastín, prior de Riomoros<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup>El nombramiento aparece en Diego Enríquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, ed. Aureliano Sánchez Marín, Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Universidad, 1994, p. 158. Tal ascenso aparece razonado por el Rey: "Acordándose el rrey que algunos grandes de su rreyno se avían confederado para prendello, queriéndose rremediar contra lo semejante, para tener mayor seguridad en su estado y estar con menos rreçelo de lo tal, acordó de sublemar algunos de sus criados e hasellos grandes onbres", ed. c. p. 158.

<sup>91</sup>Lope de Barrientos figura como mediador entre Miguel Lucas de Iranzo y el rey Enrique, cuando se ve desplazado del favor real y abandona la corte en *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo* (Juan de Mata Carriazo ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1940, pp. 28-30).

<sup>92</sup>AGS: Escribanía de Rentas-Mercedes, leg. 42, f. 5, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, pp. 285-286.

<sup>93</sup>Archivo Municipal de Cuenca, actas 1462 leg. 195 exp. 4, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 69.

<sup>94</sup>*Vid.* Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, pp. 75-79, según la amplia documentación conqunese transcrita por Claudio Galindo Guijarro en "Andanzas políticas de don Fray Lope de Barrientos Obispo que fue de Cuenca (1382-1469)", Tesis presentada en la Universidad Central, Sección de Ciencias Históricas, 1919.

<sup>95</sup>AGS, Escribanía de Rentas-Quitaciones, leg. 4, f. 455-456, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, pp. 286-288.

Crece los conflictos en torno a la figura del Rey, con varias tentativas de Pacheco, ya Marqués de Villena, de retenerle para recuperar el poder<sup>96</sup>, mientras que algunos nobles se alían para proteger al infante Alfonso que dicen estaría en peligro de muerte. Cuenca recibe varias cartas de Enrique IV en las que se avisa de posibles ataques, y la ciudad jura lealtad al Rey<sup>97</sup> mientras Barrientos es llamado de nuevo a la Corte.

En septiembre, Villena y otros nobles hacen llegar un documento a Enrique IV en el que se adhieren a la causa de Alfonso<sup>98</sup>. Ante tal situación, Barrientos en las Cortes de Valladolid hace una encendida defensa de una respuesta armada, según la *Crónica de Enrique IV* de Diego Enriquez del Castillo<sup>99</sup>:

*Y como el obispo de Cuenca era entre todos ellos el más antiguo y de más letras, que en los tiempos del rrey don Juan, su padre, avía cabido en la governación del rreyno. Todos conformes dixerón que a él perteneçía hablar primero; e asy, tomada la habla, dixo que su voto era que su altesa no viniese con ellos a partido ninguno, salvo en todo caso dalles la batalla, y que sería syn dubda vençedor por quatro rrasones...*<sup>100</sup>

Razones que no convencieron al Rey, que no era partidario de la lucha y, como recoge la crónica:

*Entonçes el obispo como era osado, rrespondióle con poca paçiençia y dixo:*

*"Ya he conoçido, señor, y veo que vuestra altesa no a gana de rreynar paçíficamente ni quedar como rrey libertado, y, pues no quiera defender su*

<sup>96</sup>Diego Enriquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, p. 158.

<sup>97</sup>Archivo Municipal de Cuenca, actas de 1464, leg. 196, exp. 2, ff. 109-110, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 72.

<sup>98</sup>Diego Enriquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, pp. 220-222.

<sup>99</sup>Diego Enriquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, pp. 223-224

<sup>100</sup>Diego Enriquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, p. 223.

*honrra ni vengar sus ynjurias, no espere rreynar con gloriosa fama, de tanto vos çertifico que desde agora quedaréys el más abatido rrey que jamás uvo en España y arrepentiros, es, señor, quando no aprovechare*"<sup>101</sup>.

El punto de vista de los que proponen una negociación, encabezado por el rey Enrique, se impone y se inician conversaciones que culminan con el nombramiento de Alfonso como príncipe heredero<sup>102</sup>.

La ciudad de Cuenca, en 1465, ruega a su obispo que regrese, pero en el camino Juan de Haro, junto con gente de Villena, le interceptan y le llevan preso, primero a Uclés y luego a Belmonte. Desde su ciudad se inicia la correspondencia con que se reclama su liberación<sup>103</sup>. Esta cuestión se añade a los diversos conflictos que afloran en torno a Enrique IV y cuya máxima expresión se materializa el 5 de junio en la "farsa de Ávila"<sup>104</sup>. Relata Alonso de Palencia los personajes y lugares que se oponían a la simbólica destitución del Rey:

*In prouincia Tagitana Maioritum et in superioribus huius prouincie Tagitanae partibus Conca, nam episcopus Lupus de Barrientos semper fuerat emulus marchionis partesque comitis Albae libentius sequebatur*<sup>105</sup>.

El obispo fue retenido durante casi un año, si bien en condiciones respetuosas a su condición. En 1466 ya está en Cuenca, dedicado a los problemas de la ciudad<sup>106</sup>, y allí pasará prácticamente el resto de su

<sup>101</sup>Diego Enriquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, p. 224.

<sup>102</sup>Diego Enriquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, pp. 226-227.

<sup>103</sup>Este cautiverio y las gestiones realizadas por la ciudad de Cuenca para conseguir la liberación figura en las actas del año 1465 del Archivo Municipal de Cuenca, publicadas por Claudio Galindo Guijarro, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, pp. 74-79.

<sup>104</sup>Relato de la Farsa de Ávila en Diego Enriquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, pp. 236-237.

<sup>105</sup>Alonso de Palencia, *Gesta hispaniensia*, Decas I, Lib. vii. 9, vol. II, pp. 309-310: "En la comarca del Tajo se opuso Madrid, y en la alta tagitana Cuenca, porque el obispo Lope de Barrientos siempre había sido rival del marqués y prefería seguir el partido del conde de Alba."

<sup>106</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 79.

vida. Alfonso, asumiendo prerrogativas de rey, retira algunas retribuciones a Barrientos por no haber acudido a su llamada soberana<sup>107</sup>.

Durante 1468, don Lope redacta una serie de disposiciones en las que podría verse cierta voluntad de cerrar asuntos abiertos: renuncia a su cargo de oidor en la Audiencia, y a los beneficios vinculados a tal cargo, en favor de su familiar Alfonso González de Toledo<sup>108</sup>. Otorga constituciones definitivas para su hospital de Santa María de la Piedad en Medina del Campo<sup>109</sup> y ordenanzas que su ciudad jura junto con la lealtad a Enrique IV<sup>110</sup>.

La muerte del obispo se produce el 30 de mayo de 1469.

*En aqueste medio tienpo murió don Fray Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, y fue dado a don Antonio de Véneris, obispo de León, y el obispado de León al doctor de Vergara, procurador del rrey en corte rromana*<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup>AGS, Escribanía de Rentas-Mercedes, leg. 6, f. 70, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 80.

<sup>108</sup>AGS, Escribanía de Rentas-Mercedes, leg. 64, f. 176, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, pp. 293-295.

<sup>109</sup>Archivo Histórico Provincial de Valladolid, Fundación Simón Ruiz Envito, H-204, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 89. Vid. Eugenio Fontaneda Pérez, "El Hospital de La Piedad y San Antonio Abad o del obispo Barrientos", art. cit.

<sup>110</sup>Archivo Municipal de Cuenca, actas 1468, leg. 198, exp. 2, ff. 58v-59v, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 81.

<sup>111</sup>Diego Enriquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, p. 322.



## I.2 La obra de Lope de Barrientos a la luz de su biografía

Si la obra de cualquier autor resulta siempre inseparable del momento y lugar en el que vive, en Barrientos esta premisa alcanza su máxima expresión, ya que su producción escrita es un elemento más de su participación activa en los acontecimientos. Por ello, resulta conveniente analizar los textos a la luz de determinados aspectos de su biografía, que con este fin se retomarán a continuación.

Sus obras cuentan con objetivos concretos e inmediatos (aunque su contenido sea válido de manera permanente), casi podría decirse que conyunturales; este acercamiento pragmático a la literatura concuerda con la personalidad del obispo tal y como ésta se manifiesta en las noticias que nos han llegado. De los documentos históricos se desprende una imagen muy definida de don Lope como hombre leal, decidido y diligente, descrito repetidas veces en situación de tomar la voz e increpar cómo y a quien considera oportuno. Benjamín Netanyahu recoge fielmente esa impresión:

*Don Lope de Barrientos era un hombre en permanente estado de servicio, en cuya persona se fundían una extraordinaria capacidad en varios campos y muchas de las cualidades típicas de los grandes hombres. Erudito y teólogo, orador e historiador, fraile dominico y hombre de mundo, don Lope era además competente diplomático y estadista de categoría. Dotado de gran sagacidad, valor intrépido, e indudable celo patriótico, el obispo se encontró en más de una ocasión desempeñando un papel decisivo en la historia de Castilla. Una y otra*

vez, cuando la corte o el reino se enfrentaban con una gran crisis política, aparecía don Lope en el turbulento escenario aportando su eficaz ayuda<sup>112</sup>.

Juan de Mata Carriazo lo describe como uno de los personajes más influyentes de la política castellana de mediados del XV. Según este autor:

*Secundó con habilidad y valentía al condestable don Álvaro de Luna en su política de exaltación del poder real, aunque fuera hipotecado por el condestable; y quedó resentido porque no le dieran en su oportunidad la mitra de Toledo, desdeñando la de Santiago*<sup>113</sup>.

Su repetida presencia en cada conflicto, en cada negociación, así lo demuestran; sin embargo, la atención que merece en las crónicas es muy desigual. En la historia de Alonso de Palencia<sup>114</sup> apenas aparece Barrientos en funciones políticas vinculadas a la Corte, y acciones en las que tuvo un papel destacado aparecen, sobre todo, atribuidas a otros prelados. Resulta sorprendente, por otra parte, el empeño de tan parcial cronista (cuyo principal objetivo es cubrir de vergüenza a Enrique IV) por ofrecer una luz favorable sobre la figura del obispo de Cuenca, quien, sistemáticamente, ocupa la posición contraria a la del escritor en los acontecimientos descritos. De ahí la omisión de Barrientos en momentos en los que desempeñó un importante papel, o la directa manipulación de sucesos y palabras, que le permitan finalmente dejarle más allá de la crítica:

---

<sup>112</sup>Benjamin Netanyahu, *Los orígenes*, pp. 358-359.

<sup>113</sup>Juan de Mata Carriazo, introducción a la *Refundición de la Crónica del Halconero*, p. XV. Carriazo atribuye esta obra al obispo e interpreta que, con la *Refundición*, don Lope pretende justificar sus actividades. Sin embargo, en el texto hay poco interés por su figura, salvo en momentos concretos, y no es creíble que Lope sea su autor, como se señalará al final de esta sección.

<sup>114</sup>Alonso de Palencia. *Crónica de Enrique IV*, introducción de A. Paz y Melia, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1973.

*Frater Lupus de Barrientos episcopus Conchensis (qui theologiae professor et apprime peritus quondam deputatus fuit ut doceret Henricum, sed disciplina frustra adhibita est quin a puericia adeo studeret obscenitatibus, ut sepenumero fateretur acclamaretque doctor illum discipulum natum fuisse ad regni totiusque Hispanie desolationem atque ignominiam gentis, et marchio ueritus tanti uiri audaciam confestim post sublimationem Henrici dedit operam ut expelleretur a curia*<sup>115</sup>.

Barrientos actúa con frecuencia como hombre de confianza de Juan II, pues no hay que olvidar que desempeñaba el puesto de confesor, lo que le situaba en una posición de gran intimidad y ascendencia sobre el Rey, y que compensaba con la férrea fidelidad que tuvo oportunidad de demostrarle. A esto contribuía su gran decisión y disponibilidad: a menudo protagoniza largas cabalgadas nocturnas para presentarse lo antes posible allí donde convenía, decisión que contrasta con las limitaciones a las que se vio sometido el rey Juan II, o con la pretendida pusilanimidad de Enrique IV<sup>116</sup>.

No parece, sin embargo, que llegara a tener la amistad y confianza con su discípulo que tuvo con su padre, y aparece en las crónicas recriminando a don Enrique en circunstancias conflictivas. La mala

---

<sup>115</sup>Alonso de Palencia. *Gesta hispaniensa*, Decas I, Lib. iii. 1, vol. I, p. 97: "El obispo de Cuenca fray Lope de Barrientos, maestro en teología de mucha doctrina, quien fue escogido como preceptor de Enrique (pero su disciplina se aplicó en vano, pues se entregó tan de lleno desde niño a las obscenidades que el doctor muchas veces confesó públicamente que aquel discípulo había nacido para la ruina del reino y de toda España y para la ignominia de su gente; así que el marqués, receloso de la audacia de varón tan famoso, tuvo cuidado de expulsarlo de la corte inmediatamente después de la entronización de Enrique)." En su versión de esta *Crónica de Enrique IV*, vol. I, p. 61, Antonio Paz y Melia tradujo "obscenitatibus" del texto original por "liviandad". Como señalan los responsables de esta última edición del texto, Brian Tate y Jeremy Lawrence, Antonio Paz y Melia diluyó las referencias a las "obscenidades": las sugerencias en dirección a la homosexualidad de Enrique IV que incluye Alonso de Palencia.

<sup>116</sup>El ejemplo más citado del contraste entre las personalidades del Príncipe y su maestro es la discusión en la Cortes de Valladolid recogida por Diego Enríquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, pp. 223-224.

relación entre maestro y Príncipe se manifiesta en la permuta del obispado de Segovia por el de Ávila, realizado a petición de Barrientos:

*En este comedio, don Lope de Varrientos trató permutación e permutó con el cardenal de San Pedro el obispado de Segobia por el obispado de Ávila. E esto fizo porque non le trataba vien el Príncipe, según los seruicios que le avía fecho, por induzimiento de algunos sus pribados*<sup>117</sup>.

Las obras literarias que conocemos de Barrientos, con la excepción de la *Clavis Sapientiae*, se ciñen a núcleos temáticos concretos: el problema converso, la organización de la Iglesia y las supersticiones. Parece característico de la figura de Barrientos el salir al paso de las situaciones que así lo requieren con soluciones medidas y ajustadas a las circunstancias. Que su producción escrita respondería a ese espíritu puede calibrarse en que son obras escritas al hilo de una coyuntura concreta. Es razonable aceptar que con los tres tratados (*Tratado de caso e fortuna*, *Tratado del dormir*, *Tratado de la divinança*) pretenda lo mismo que con los textos que dedica al conflicto anticonverso o con los libros sinodales, esto es, corregir unas creencias que sustentan prácticas no ortodoxas (entendiendo como tales un amplio espectro, desde la mera incorrección o desconocimiento religioso hasta la gravísima persecución llevada a cabo en Toledo)<sup>118</sup>.

La producción de Barrientos está condicionada por su gran actividad en el ámbito secular, y toma la pluma sólo cuando considera que las circunstancias lo requieren. De ahí que sea lógico pensar que efectivamente los tratados responden a cuestiones o conversaciones

---

<sup>117</sup>Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero*, p. 433.

<sup>118</sup>En todas ellas (persecuciones, prácticas irregulares o creencias ilícitas) don Lope señala cuáles son los ataques a la doctrina cristiana y el perjuicio que causan a la Iglesia.

tenidas con el Rey, a un deseo de corregir opiniones que circularían popularmente en la Corte. Se puede sospechar que subyace bajo estos trabajos una preocupación real e importante: si les dedica tres tratados<sup>119</sup>, las supersticiones le interesaban lo suficiente como para disponer sus opiniones por escrito. Otros textos corroboran la importante presencia de las creencias mágicas a todos los niveles<sup>120</sup>, de manera que en Barrientos se trata de una cuestión de primer orden que hay que tratar y combatir.

### I.2.1 Los conversos<sup>121</sup> y *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*

Dos de los textos que nos han llegado de Lope de Barrientos se relacionan directamente con la cuestión de los conversos y la revuelta de Toledo en 1449, en la que el obispo tuvo un papel tan destacado. Se trata de *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, modelada sobre la *Instrucción del Relator*, y *Respuesta de don Lope de Barrientos a una duda*, que es un comentario (que se

---

<sup>119</sup> *Tratado de caso y fortuna; Tratado del dormir; Tratado de la divinança.*

<sup>120</sup> Vid. los ejemplos tomados de la *Crónica* de Alonso de Palencia en el capítulo sobre las supersticiones.

<sup>121</sup> Este tema ha generado y genera amplísima bibliografía. Muy interesante por su revisión del problema resulta el trabajo de Eugenio Asensio, *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992 [1976]. Recientemente, con motivo de las reseñas dedicadas a la traducción del citado libro de B. Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición*, el debate sobre el peso real de los conversos ha alcanzado los periódicos de difusión nacional en forma de un cruce de cartas entre el mencionado autor (*El País*, 16 de julio de 1999; *El País*, 6 de mayo de 2000), y el profesor A. Domínguez Ortiz (*El País*, 15 de marzo de 2000).

conserva en latín y castellano) a la causa 17, quaestio 4 de la segunda parte del *Decretum* de Graciano<sup>122</sup>.

A lo que parece, una discreta protección y actitud conciliadora respecto a la convivencia, no ya con conversos sino con judíos y moros, era tónica general en la forma de actuar de don Lope, como puede colegirse del Sínodo de Alonso de Fonseca, de 1481, en el capítulo referido a las obligaciones de tributar a la Iglesia que deberían satisfacer judíos y moros que vivían en casas que antes habían pertenecido a cristianos y, por tanto, habían entregado diezmos, primicias y oblaciones:

*Y aunque de derecho les pordíamos luego mandar pagar todos los dichos diezmos [a judíos y moros], empero, por nos aver con ellos benignamente fasta nos ver sobre ello, y acatando la constitución synodal del obispo don Lope de Barrientos, nuestro predecessor, que en este caso habla y dispone...*<sup>123</sup>

Como señala Nicasio Salvador Miguel en varias investigaciones<sup>124</sup>, Barrientos rechaza el desmedido uso que de la denominación de "converso" se hacía en su momento, al aplicarla tanto a los judíos que se bautizaron como a sus descendientes, que no conocieron más religión que el cristianismo, con lo que equiparar a éstos con sus antepasados más o menos remotos es ya notablemente impreciso.

---

<sup>122</sup>*Decretum, secunda pars, causa XVII, quaestio IV, cap. XXXI, titulada: "Sacrilegii quoque reatum incurrit qui Iudaeis publica officia committunt".*

<sup>123</sup>García y García, *Synodicon*, vol. 6, p. 180.

<sup>124</sup>Nicasio Salvador Miguel, "Judíos y conversos en la literatura medieval castellana: hechos y problemas" (en Paloma Díaz-Mas ed., *Los sefardíes. Cultura y literatura*, San Sebastián, Universidad del País Vasco, 1987 [1988]), p. 57; "La Celestina y el origen converso de Rojas" (en José Romera Castillo, Ana Freire López y Antonio Lorente Medina coord., *Homenaje al Profesor José Fradejas Lebrero*, Madrid, Editorial UNED, 1993), pp. 182-183. Sobre los problemas surgidos por el excesivo uso del concepto de "converso" en la literatura medieval española, vid. del mismo autor "El presunto judaísmo de *La Celestina*" en *The Age of the Catholic Monarchs, 1474-1516. Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*, Liverpool, 1989, pp. 162-177.

La idea de que don Lope tenía un origen converso se ha reflejado con frecuencia tanto en estudios dedicados a su persona como en los dedicados genéricamente a figuras conversas<sup>125</sup>. Sus biógrafos, Luis Alonso Getino y Ángel Martínez Casado, sostienen férreamente esta idea<sup>126</sup>.

*Lope de Barrientos no podía ser un espectador neutral ante tales tropelías; no sólo contrariaban sus más firmes convicciones, sino que afectaban muy de cerca, pues se sabía descendiente de conversos. Responderá con escritos y con una decidida intervención política*<sup>127</sup>.

Postura que Martínez Casado ratifica páginas más adelante en su estudio:

*Completando las referencias que tenemos acerca de su familia, podemos anotar que se sabían y preciaban de ser descendientes de conversos y que, por concesión del príncipe Enrique, señor a la sazón de Medina, su linaje pasó a ser el séptimo de los que tenían el regimiento de la villa*<sup>128</sup>.

Benjamin Netanyahu ha dedicado una serie de estudios a la posición de judíos y conversos en la Castilla del siglo XV. En su libro *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* figura un análisis detallado de los textos surgidos en torno al conflicto de Toledo de 1449, y muestra una visión radicalmente distinta de los mismos pasajes que se utilizan para demostrar el origen converso de Barrientos.

---

<sup>125</sup>Sin embargo Amador de los Ríos, en *Historia crítica*, señala que había nacido de padres hidalgos (vol. VI, p. 286).

<sup>126</sup>Esta opinión figura incluso como corrección en la reseña de Laurette Godinas ("A propósito de *Tractado de la divinança* de Fray Lope de Barrientos. Una edición reciente de Paloma Cuenca Muñoz", *Incipit* 16, 1996, pp. 223-239) quien critica a Paloma Cuenca el no haber recogido que Barrientos tenía origen converso.

<sup>127</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 51.

<sup>128</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 19.

En *Los orígenes de la Inquisición* se hace una pequeña historia de la transmisión de esta idea<sup>129</sup>, que fue asumida por Luis Alonso Getino, autor de referencia para todos los estudiosos de don Lope. Pero ningún investigador aporta documentos o testimonios directos de la época en este sentido. La única prueba que aduce Ángel Martínez Casado es su cita de *Contra algunos cizañadores*, que toma de Luis Alonso Getino:

*Ni aun nos, los de Barrientos, no nos ouimos nin habemos por contentos e honrados con aquella parte que por nuestro respecto e por respecto de los otros parientes nuestros les auemos...*<sup>130</sup>

Este texto, sin embargo, dista en puntos esenciales del que ofrece el ejemplar manuscrito de la misma obra de la Real Academia de la Historia:

*Ni aun nos, los de Barrientos, no nos ouimos nin avemos por poco contentos e honrrados con aquella parte que por vuestro respecto e por respeto de los otros parientes nuestros les hauemos; ca muy muchas veces, si se nos miembra, hubimos yo y vos aquesta plática quando me respondistes uos que atales sentíades uos aquestas ambas sangres e generaciones, como el arnés con el fornido jubón, como que con ambas a dos os falláuades siempre muy bien armado de corazón y de discrección, que son dos muy buenas cosas, necesarias una a la otra*<sup>131</sup>.

Esta lectura coincide con la manejada por Netanyahu en sus investigaciones. Para oponerse a la tradicional opinión, obtiene sus argumentos de los mismos fragmentos que habían utilizado para defenderla, pero localiza en el texto de Barrientos afirmaciones con las

---

<sup>129</sup>Benjamin Netanyahu, *Los orígenes*, p. 359.

<sup>130</sup>En Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 51, tomado de Luis Alonso Getino, p. 203.

<sup>131</sup>*Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, RAH, manuscrito 9/5849, fol. 283.



que demostrar que, si bien Barrientos estaba emparentado con personas de sangre conversa, él mismo no la tenía<sup>132</sup>.

*Lo que dice es que la familia de los Barrientos, no el obispo en concreto, debía estar contenta y orgullosa de que "por vuestro respecto [por parte del sobrino] e por respecto a los otros parientes nuestros les habemos [a los conversos de origen judío en las filas de la familia Barrientos]". Es claro que no hubiera escrito las palabras citadas si él mismo hubiera sido de origen judío total o parcialmente. Recordaba, dice, conversaciones que había tenido con su sobrino sobre este asunto, y que éste le dijo que él (o sea, el sobrino) sentía dentro de sí "ambas sangres e generaciones, como el arnés con el fornido jubón". Comentando este recuerdo, Barrientos le escribe a su sobrino: "...como que con ambas a dos os fallabades siempre muy bien armado de corazón [cualidad de gentil] e de discrección [cualidad judaica], que son dos muy buenas cosas necesarias la una a la otra". Barrientos, por lo tanto, habla claramente en este pasaje, no de su propia sangre, sino de la de su sobrino y de las cualidades de este último, no de las suyas propias. Y si algo podemos colegir de las declaraciones citadas, es que él no era de ascendencia judaica<sup>133</sup>.*

Señala también el punto de diferencia introducido respecto al texto de la *Instrucción del Relator* y el redactado por el obispo, que, por lo demás, ha seguido fielmente:

*Relator: E aun este nonbre comberso según el maestro de la Historias Escolásticas sólamente se deçía en la primera Yglesia por los gentiles que venían a la ffe...*<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup>Vid. Nicasio Salvador Miguel, "La Celestina y el origen converso de Rojas", art. cit.

<sup>133</sup>Benjamin Netanyahu, *Los orígenes*, pp. 553-554.

<sup>134</sup>*Instrucción del Relator*, BN Ms. 2041, f. 13v. La presente cita aparece en p. 348 de la edición de M. Alonso.

Lope de Barrientos: *E aun este nombre conuerso de las Historias Escolásticas sólomente se decía por los gentiles do nos proçedemos quando se venían a la fe...*<sup>135</sup>

Netanyahu justifica estos dos comentarios del propio Barrientos ("los gentiles, do nos procedemos", "son en si tan diversos [de los Judíos] como nos"<sup>136</sup>), como discretas replicas de los rumores que respecto a su origen converso sí estarían difundiendo Marcos García de Mora y sus partidarios. No hay que olvidar que el mencionado "Bachiller Marquillos" acusará a Barrientos de ser directo responsable del cambio de actitud del príncipe Enrique y con ello, de la represión de la revuelta anticonversa.

Éstas son afirmaciones claras de su origen gentil, que el estudioso propone como concluyentes, encaminadas a enfrentarse a los rumores que sobre su origen judío estarían haciendo circular sus enemigos, como quizás en la alusión del "mal fraile de origen judío" mencionada en el *Memorial* al príncipe Enrique de Marcos García de Mora (aunque el mismo estudioso señala que es más sencillo ver en esta mención a Alonso de Cartagena)<sup>137</sup>.

No sólo en las afirmaciones y matizaciones señala Netanyahu la falta de sangre conversa en Barrientos, sino con diversas expresiones de su obra, como la que Barrientos incorpora respecto al Relator, al explicar el problema que este tipo de persecuciones plantean a los que han recibido la fe cristiana o podrían recibirla. Las persecuciones deterioran las esperanzas puestas en estos bautismos y pueden llegar a provocar que uno de los objetivos esenciales de la Iglesia, la evangelización,

---

<sup>135</sup>Contra algunos cizañadores, RAH 9/5849, f. 287v.

<sup>136</sup>Benjamin Netanyahu, *Los orígenes*, p. 554.

<sup>137</sup>Benjamin Netanyahu, *Los orígenes*, p. 554.

fracase, al contemplar los interesados la triste situación a la que les lleva su conversión:

*"¡No sé, dice, cómo el nuevamente bautizado ni los de aquél descendientes pueden abastar para una hora en la nuestra santa fe permanecer!" También en estas palabras encontramos la prueba de que no era de linaje judío. ¡Sólo un gentil podía hablar de esta manera!*<sup>138</sup>.

Lo que en ningún caso se pone en duda es que Barrientos mantenía buenas relaciones con algunos parientes suyos de origen converso. Los argumentos esgrimidos ante el Rey y el Papa en favor de su causa presentaban un peso mucho mayor si lo hacía Lope de Barrientos que bajo la firma del Relator. Pero el rumor de que él mismo era de familia conversa circulaba ya entonces, y, como señala Netanyahu, su postura en el conflicto no hizo sino reforzar esta idea.

Otro argumento en contra de la opinión de los que sostienen que don Lope tenía un origen converso radica en el texto *Respuesta de don Lope de Barrientos a una duda*<sup>139</sup>. Como también hizo Alonso de Cartagena, dedica una obra a discutir la ley del Concilio de Toledo (recogida por Graciano) que prohíbe a los conversos ocupar cargos públicos: "*Constituit sanctum Concilium [Toletano 4 c. 64] ut Iudaei, aut hi qui ex Iudaeis sunt, officia publica nullatenus appetant: quia sub hac occasione Christianis iniuriam faciunt*"<sup>140</sup>. Insisten ambos obispos en que en ese título ("*qui ex Iudaeis sunt*") se hace referencia a aquellos que han recaído en su anterior fe, y no puede extenderse a todos los

<sup>138</sup>Benjamin Netanyahu, *Los orígenes*, p.557.

<sup>139</sup>Publicado por Ángel Martínez Casado, "La situación jurídica de los conversos según Lope de Barrientos", *Archivo Dominicano* 17 (1996), pp. 25-63. También se incluye la versión latina como apéndice en la edición de Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis christianae* (Madrid, CSIC, 1943) de Manuel Alonso, en pp. 323-342.

<sup>140</sup>Decretum, 2 p., c. XVII, q. IV, c. XXXI, titulado: *Sacrilegii quoque reatum incurrit qui Iudaeis publica officia committunt*

conversos o sus descendientes. Según Barrientos, la alusión *qui ex Iudaeis sunt* se limitaría a los propios conversos y no a los nacidos ya bajo la ley cristiana. Sin embargo, en ese comentario, afirma que los conversos no deberían ocupar los cargos más altos de la jerarquía.

*Et es conclusión que el apóstol a la glosa quisieron prohibir a los neófitos o nuevos conversos los quales las causas de la prohibición aun siguian, et esto quanto a los obispados e otras dignidades superiores; en las otras dignidades e oficios inferiores, baste acatar que los que tales dignidades y oficios son promovidos o lo han de ser, tengan derecha fe e que sean sabios e examinados en los ofícios e dignidades que les han de ser cometidas<sup>141</sup>.*

Esto contradice manifiestamente lo que de hecho sucedía; pero es poco probable que, de estar él mismo en tal caso, hubiera llegado a esa conclusión.

### I.2.2 Las supersticiones y los tratados dedicados a Juan II

Tanto en la *Refundición de la Crónica del Halconero*<sup>142</sup> como en el *Tratado de la divinança*<sup>143</sup> se menciona el famoso episodio de la quema de los libros de Enrique de Villena, episodio que, desde poco tiempo después de ocurrido, fue muy discutido y ha proyectado una luz peculiar

---

<sup>141</sup>BNM, ms. 1181, ff. 153v-154r. Cfr. José Manuel Nieto Soria, "Los proyectos de reforma eclesiástica de un colaborador de Juan II de Castilla: el obispo Barrientos", en Tomás Quesada Quesada. *Homenaje*. Granada, Universidad de Granada, 1998, p. 503.

<sup>142</sup>Carriazo, *Refundición*, p. 171.

<sup>143</sup>*Tractado de la Divinança*, p. 149.

sobre ambos personajes, Barrientos y Villena. Como narró Fernán Pérez de Guzmán en su semblanza de Enrique de Villena:

*E porque entre las otras çiençias e artes se dio mucho a la estrología, algunos burlando dizían dél que sabía mucho en el çielo e poco en la tierra. E ansí con este amor de las escrituras, non se deteniendo en las çiençias notables e católicas, déxose correr a algunas viles e rahezes artes de adivinar e intrepetrar sueños e estornudos e señales e otras cosas tales que nin a príncipe real e menos a católico christiano convenían*<sup>144</sup>.

Al morir don Enrique en 1434, Juan II encarga a su confesor que revise la biblioteca y la expurgue. Esta actuación desemboca en una quema de libros, unos cincuenta según las crónicas, que levantó una importante controversia en su momento y que aún se arrastra. Así lo relata Juan de Mena en el *Laberinto de Fortuna*<sup>145</sup>:

*"Aquel claro padre, aquel dulce fuente,  
aquél que en el Cástalo monte resuena,  
es don Enrique, señor de Villena,  
onrra d'España e del siglo presente."  
O ínclito sabio, autor muy ciente,  
otra e otra vegada yo lloro  
porque Castilla perdió tal thesoro  
non conocido delante la gente.*

*Perdió los tus libros sin ser conocidos,  
e cómo en esequias te fueron ya luego  
unos metidos al ávido fuego,  
otros sin orden non bien repartidos.*

---

<sup>144</sup>Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 151-152.

<sup>145</sup>Juan de Mena, *Laberinto de Fortuna*, ed. John G. Cummins, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 114-115, coplas CXXVII-CXXVIII.

*Cierto en Atenas los libros fingidos  
que de Pitágoras se reprovaron  
con cirimonia mayor se quemaron  
quando al senado le fueron leídos.*

Unos años después Barrientos, atribuye la decisión al rey Juan II<sup>146</sup>, mientras que las crónicas más próximas al Rey la imputan al obispo<sup>147</sup>.

Cuáles fueron los motivos que llevaron a Rey y obispo a destruir la biblioteca y qué libros (y por qué) recibieron el máximo castigo, se sigue discutiendo<sup>148</sup>. La investigadora Elena Gascón Vera<sup>149</sup> propuso la interpretación de la quema de los libros de Villena como una forma de persecución de sus fuentes árabes y hebreas a menudo mencionadas en sus obras, pero esta postura ha sido considerablemente matizada:

*Sin embargo, no podemos hablar aquí de una "maniobra antisemítica", como expresa Elena Gascón Vera. Villena no era un judío, sino, como hemos apuntado, un caballero cristiano de sangre real, tío del rey. Lo que sí se detecta en el episodio de la quema de libros villenescos - y ésta es a razón por la que lo he aducido - es un indicio del creciente rechazo de la cultura científica judeo-árabe que se evidenciaba a lo largo del siglo XV en los reinos cristianos hispánicos<sup>150</sup>.*

Lawrence pone esta cuestión en relación con el progresivo deterioro de la convivencia entre las culturas a lo largo del siglo XV, que culminaría a finales de este mismo siglo:

---

<sup>146</sup>Tractado de la Divinança, p.149.

<sup>147</sup>Carriazo, *Refundición*, p. 171.

<sup>148</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, 23-24, P. Cuenca, *El Tractado de la Divinança*, pp. 13-20.

<sup>149</sup>Elena Gascón Vera, "La quema de los libros de don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemítica", *Bulletin of Hispanic Studies* LVI (1979), pp. 317-324.

<sup>150</sup>Jeremy Lawrance "Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media", *Atalaya* 2 (1991), p. 139.

*El gran acervo de tratados árabes sobre medicina, óptica, geopónica, y otras ciencias más o menos experimentales, que como hemos visto se citaban tan a menudo en las páginas de don Enrique de Villena y que todavía se registraban en los inventarios de algunos magnates castellanos durante la primera mitad del siglo, parecen haber desaparecido sin dejar rastro apenas en la bibliografía de principios del siglo XVI.*<sup>151</sup>.

Sin duda se estaba gestando una desconfianza hacia las producciones musulmanas y judías, y en general una creciente agresividad que estalló durante este siglo en episodios violentos incluyendo la revuelta anticonversa de 1449<sup>152</sup>.

*No comparto, por lo tanto, la opinión de los que ven en la quema de los libros de Villena un reflejo de prejuicios eclesiásticos, de maniobras políticas, o de miedo popular ante los nigromantes. Fué más bien un síntoma de un cambio cultural. La ciencia oriental de los amigos y maestros de Villena ya no se veía como el "tesoro" de que hablaban tanto Juan de Mena como Santillana, sino que se asociaba cada vez más en la mente popular con las malas artes*<sup>153</sup>.

Y sin embargo, ¿cómo aplicar esta idea a Barrientos, que cita como autoridades a fuentes árabes y judías en sus tratados en romance<sup>154</sup>? Resulta más fácil relacionar las dos facetas de la labor del obispo para Juan II (como autor de los tratados y como autor de la quema de los libros de Villena), si se observan a la luz del aspecto que tienen en común: combatir en la práctica las supersticiones mágicas o deterministas; para ello hay que atenerse a la afirmación de Barrientos

---

<sup>151</sup>Jeremy Lawrance "Las lecturas científicas...", p. 141.

<sup>152</sup>Sobre esta cuestión existe una abultada bibliografía, como *Los orígenes del problema converso*, de E. Benito Ruano, o la amplia monografía citada de B. Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición*.

<sup>153</sup>Jeremy Lawrance "Las lecturas científicas...", p. 141-142.

<sup>154</sup>Cita desde Alberto Magno generalmente aunque sin mencionarlo. Como científicos, atribuye a los autores orientales gran autoridad.

de que la biblioteca contenía libros mágicos, algunos de cuyos nombres cita<sup>155</sup>. Barrientos expurga la biblioteca, selecciona estos libros y los quema, acción que posteriormente lamenta porque le hubiera sido más provechoso conocer y combatir su contenido:

*Este libro es aquel que después de la muerte de don Enrique, tú commo Rey christianíssimo, mandaste a mí, tu siervo e fechora, que lo quemase a bueltas de otros muchos, lo qual yo puse en execución en presençia de algunos tus servidores, en lo qual, así commo en otras cosas muchas, paresció e paresçe la grant devoçión que tu Señoría sienpre ovo a la religión christiana, e puesto que aquesto fue e es de loar; pero por otro respecto en alguna manera es bueno guardar los dichos libros, tanto que estoviesen en guarda e poder de buenas personas fiables, tales que non usasen d'ellos salvo que los guardasen, a fin de que en algún tienpo podría aprovechar a los sabios leer en los tales libros para deffensión de la fe e de la religión christiana, e para confusión de los ydólatras e nigrománticos<sup>156</sup>.*

Esta misma idea fue expresada por Alonso de Cartagena en la *Epistula*<sup>157</sup> que sobre las lecturas que más corresponden a la nobleza dedica al Conde de Haro:

*Nam eis quibus ingenii celsitudo aut professionis sue qualitas dignitatisve auctoritas nedum abstinendi a doctrinis illicitis, quin immo illas destruendi*

---

<sup>155</sup>El libro Raziél del judío zaragozano Abraham ben Samuel Abulafia, *Clavícula de Salomón, Del arte notoria, o Libros de los experimentos*, en *Tractado de la divinança*, ed. Paloma Cuenca, p. 149.

<sup>156</sup>*Tratado de la divinança*, ed. Paloma Cuenca, p. 149.

<sup>157</sup>Alonso de Cartagena, *Epistula directa ad inclitum et magnificum virum Dominum Petrum Fernandi de Velasco comitem de Haro et dominum antique domus de Salas*. El título es el *incipit* del manuscrito editado por J. Lawrance, *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1979.



*onus inposuit, illa legere et profundo studio videre, ut confutare ac refellere clarius ac firmitus valeant, congruentissimum est*<sup>158</sup>.

La figura de los obispos de Burgos y Cuenca se han relacionado con un "grupo anti-intelectual" que formaría parte de la corte de Juan II<sup>159</sup>, lo que lleva la preocupación por la formación de la nobleza a un ámbito más amplio y complejo que al meramente vinculado a las supersticiones, sin que deje de servir como representación de tales preocupaciones la persona de Enrique de Villena.

Según expone Alfonso de Cartagena, la ambición por leer puede llevar al caballero a entrar en un área que no está preparado para conocer o discutir, y a la vez le lleva una creciente soberbia por la que se siente capaz de abordar las cuestiones más peligrosas:

*Sunt enim nonnulli qui ad sciendum legendumque tam efrenato fervore ducuntur, ut sine delectu libros quoscumque et de quacumque materia loquantur, presertim si novam sententiam aut suavem eloquentiam habent, avide legere et audire festinant, quorum ingenium mirari, sed animum laudare non posum*<sup>160</sup>.

Frente a la gravedad de la confusión a la que, según Cartagena, se exponían los caballeros que gozaban de manjares tan arriesgados como los libros de paganos o herejes, las supersticiones representan

<sup>158</sup>Alonso de Cartagena, *Epistula*, ed. Jeremy Lawrance, *Un tratado*, p. 47-48: "Pues para aquellos a los que la altura de su ingenio o la calidad de su profesión o la autoridad de su cargo le impone el peso no sólo de no caer en de doctrinas ilícitas sino incluso de destruirlas, es muy conveniente leerlas y verlas en un profundo estudio para que puedan desmentirlas y refutarlas más clara y firmemente."

<sup>159</sup>P.E. Russell, "Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV", en *Temas de "La Celestina" y otros estudios: Del "Cid" al "Quijote"*, Barcelona: Ariel, 1978, pp. 207-239.

<sup>160</sup>Alonso de Cartagena, *Epistula*, p. 41-42 "Hay en efecto algunos que son llevados por un ímpetu tan irrefrenado por saber y leer que sin discernimiento mencionan cualesquiera libros y de cualquier materia, sobre todo si contienen una opinión nueva o suave elocuencia, se apresuran a leerlo y oírlo, cuyo talento puedo admirar pero cuyo deseo no puedo alabar." Lawrance identifica a Villena como la figura que subyace tras esa "erudición impertinente".

únicamente una pequeña parte, pero, según las discute Barrientos, no serían consecuencia de las lecturas desordenadas sino, muy al contrario, fruto corriente de la ignorancia.

De la enorme vigencia de tales creencias en la Castilla trastámara tenemos una serie de noticias, de las que sobre todo hay que deducir un ambiente de gran popularidad de agüeros y otras formas de predicción: popularidad creciente a lo largo del siglo como muestran las abundantes noticias de este tipo que Alonso de Palencia incluye en su *Crónica*:

*Por aquellos días un eclipse de luna sumió a los pueblos en tinieblas durante tres horas, cual presagio evidente de futuras calamidades*<sup>161</sup>.

Esto contrasta violentamente con la científica explicación que incluye don Lope del mismo fenómeno:

*Así como dezimos que entreponerse la tierra entre la luna e nuestra vista, aquella interpusión es causa del eclipse de la luna*<sup>162</sup>.

*Así como acaesçe caminando Pedro que se eclipsa el sol, el caminar de Pedro non es causa del epclipse de sol, nin el epclipse del sol non es causa del caminar de Pedro, salvo que concurrieron por caso e fortuna*<sup>163</sup>.

Palencia atribuirá a las prácticas astrológicas indiscutible prestigio y legitimidad, con el nombre de Alfonso de Madrigal como garante, y asumiendo un punto de vista frontalmente opuesto a lo defendido por Barrientos:

*Alfonsus Matricalensis cui cognomentum Tostado, uir litteratissimus a quo artis astrologice peritissimo rex fata filii Alfonsi exquirens accepit minas uitae finiendae infantis illatas ab astris ante quintumdecimum aetatis annum*<sup>164</sup>.

<sup>161</sup>Alonso de Palencia, *Crónica de Enrique IV*, p. 258.

<sup>162</sup>Tratado del dormir, p. 51

<sup>163</sup>Tratado del dormir, p. 52-53.

<sup>164</sup>Alonso de Palencia, *Gesta hispaniensi*, Decas I, Lib. ii. 10, vol. I, p. 77: "Alfonso de Madrigal, cognominado el Tostado, hombre de vasta erudición. Fue él quien dio

Según Alonso de Palencia oponerse a la opinión general, que da crédito a agüeros y horóscopos, suponía no sólo ir contra corriente sino una muestra de ignorancia e incluso de desafío a las señales de la Providencia, con la que este autor caracteriza (entre otros infinitos defectos) a Enrique IV:

*Sed ante dicessum regis a Gienensi urbe XII Kal. Mart. eiusdem anni MCCCCLXIII prodigia terribilia Hispalenses conterruere. [...] Haec et innumera quae ommittuntur breui adeo temporis momento contingere, ut uix oculus ter claudi terque aperiri potuisset. Quod prodigium ubi primum nunciatum est Henrico imperauit ut quidam religiosus Gienensis se conferret Hispalim et ex sententia restingueret ciuium admirabilitatem persuaderetque eis haec et eiusmodi prodigia minimum diuini imperii, sed omnino naturalis potentiae impulsus habere. [...] Illam fuisse uehementiam tiphonis atque enephae. Sed melius fideliusque interpretati sunt qui subsecuturam impii regis confusionem pronunciauere<sup>165</sup>.*

Sería muy difícil no ver la mano del racionalista Barrientos en el escepticismo regio, que en éste y otros episodios se manifiesta. Probablemente algo de las enseñanzas del maestro sí calaron en el discípulo, y más que en el Rey al que dedicó sus obras. Si lo que Palencia

---

al rey, cuando lo consultó como a gran experto en el arte de la astrología sobre los hados de su hijo Alfonso, el dictamen de que los astros amenazaban la vida del infante antes de cumplir los quince años."

<sup>165</sup>Alonso de Palencia, *Gesta hispaniensi*, Decas I, Lib. vi. 9, vol. II, pp. 250-251: "Pero antes de salir el rey de Jaén, 12 días antes de las calendas de marzo del mismo año de 1464, amedrentaron a los sevillanos unos prodigios terribles. [...] Todo esto y muchas otras cosas ocurrieron en tan corto tiempo que apenas hubiera bastado para abrir y cerrar tres veces los ojos. Cuando primero anunciaron el prodigio a Enrique, dispuso que marchase a Sevilla cierto religioso de Jaén con el fin de apagar la estupefacción de los vecinos y para persuadirles de que todos estos prodigios y otros tales no surgen por mandato de Dios sino de fuerzas enteramente naturales. [...] ...Que no había sido más que el efecto violento de un tifón y tormenta. Fue mejor y más exacta la interpretación de aquellos que presagiaron la futura confusión del rey impío".

afirma fue cierto, Juan II hizo de su creencia en los pronósticos causa indirecta de su muerte:

*...Qui uanorum quorundam hominum acquirendi fauoris causa olim assentantium uerba conceperat diem suum non obire ante nonagesimum aetatis annum. Quam ob confidentiam libidinosius post mortem Aluari de Luna dissoluebatur, neque cibo neque coitui modum imponebat, sed neque praecauebat alia nocitura, quum morbo grauaretur*<sup>166</sup>.

Conviene recordar que es durante el siglo XV cuando se desarrollan las ideas que acaban alumbrando el concepto de brujería imperante durante los siglos siguientes<sup>167</sup>. En este orden de cosas descrito se enmarca la cuestión de la quema de libros de Villena.

La postura de don Lope respecto al problema converso despierta entre los historiadores una impresión favorable que propicia la tenaz relectura del episodio de la quema. Que el propio Barrientos tenía conciencia de lo discutida que sería la acción lo demuestran no sólo las protestas que incluye en el *Tratado de la divinança*, con la consabida referencia a Juan II como responsable último, sino, ya en su momento, la precaución de llevarla a cabo delante de testigos que dieran cuenta de que no se apropiaba de los ejemplares y que se trataba del cumplimiento de un mandato real.

---

<sup>166</sup>Alonso de Palencia, *Gesta hispaniensiæ*, Decas I, Lib. ii. 2, vol. I, p. 75: "Confiado en las palabras de ciertos hombres frívolos que desde mucho tiempo habían usado las lisonjas sólo con el fin de buscar el favor, el rey dio en creer que no moriría hasta cumplir los 90 años. Con esta confianza, después de la muerte de Alvaro se entregó al libertinaje, sin guardar medida en el coito no en el comer y aun sin precaver las cosas nocivas, a pesar de su grave enfermedad."

<sup>167</sup>Sobre la evolución de esta idea hay una serie de estudios entre los que puede manejarse el libro de Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 (con capítulos dedicados a los fundamentos intelectuales y legales de la persecución), y capítulos de dos libros Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El Diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995, pp. 336-342, e *Historia de la brujería*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 91-114.

Si no hay duda de la fama de nigromántico de Enrique de Villena, probablemente tras la quema de los libros se esconde la opinión de un sector de la corte<sup>168</sup> que pedirían o considerarían oportuna tal acción, presión de la que no queda constancia alguna. La destrucción de los libros lógicamente satisfizo a ciertas autoridades morales del entorno del Rey y Barrientos. Y sin embargo, y a pesar de las apologías y explicaciones, se trata sin duda de un suceso lamentable, de graves consecuencias, además de un triste precedente que ensombrece la figura del obispo<sup>169</sup>.

### 1.2.3 La reforma eclesiástica y los libros sinodales

Su preocupación por la reforma de distintos aspectos eclesiásticos se manifiesta en dos ámbitos<sup>170</sup>: el primero el de las diócesis que sucesivamente ocupa, y el segundo el de la orden a la que pertenece, dentro de un movimiento más amplio de revisión dentro de las distintas

---

<sup>168</sup>Todos aquellos a los que Fernán Pérez de Guzmán se refiere en *Generaciones y semblanzas* (ed. cit., p. 152), al retratar a Enrique de Villena: "E por esto fue avido en pequeña reputación de los reyes de su tiempo e en poca reverencia de los cavalleros".

<sup>169</sup>Juan de Mata Carriazo, introducción a la *Refundición*, pp. CXL-CXLIII. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid, Editorial Católica, 1965), vol. I, p. 616, hace una encendida defensa de Barrientos. Sobre el destino de los libros de Villena, vid. Pedro M. Cátedra ("Obras perdidas de Villena" en *El Crotalón* 2(1985), 53-75, esp. 73-74), quien opina sobre las obras supuestamente destruidas en la quema. También descarga parte de las culpas de Barrientos en este episodio A. Torres Alcalá en *Don Enrique de Villena: Un mago al dintel del Renacimiento*, Madrid, 1983, pp. 50-55, y opina, como el resto de autores, que el obispo debió de quedarse con parte importante de los libros.

<sup>170</sup>José Manuel Nieto Soria, "Los proyectos de reforma eclesiástica de un colaborador de Juan II de Castilla: el obispo Barrientos", en *Tomás Quesada Quesada. Homenaje*. Granada, Universidad de Granada, 1998. pp. 493-516.

congregaciones, que tiene mayor expresión entre franciscanos y benedictinos<sup>171</sup>.

Las reformas de las distintas órdenes fueron impulsadas por el propio Rey, lo que muestra la tendencia creciente del poder monárquico a tomar parte en los asuntos de la Iglesia<sup>172</sup>. En el caso de los dominicos, la reforma se vincula con la Corona por una segunda línea:

*Los primeros pasos de la reforma dominica en Castilla están estrechamente unidos a las iniciativas de varios confesores reales. Ello, en gran medida, era resultado, por un lado, de la frecuente elección de un confesor por los reyes de esta época entre los dominicos; por otro lado, por el importante relieve personal de estos confesores que, frecuentemente, se acabarán convirtiendo en Ministros Provinciales de la orden en Castilla*<sup>173</sup>.

Nicolás V nombró a Barrientos en 1453 visitador de la provincia de España con poderes excepcionales<sup>174</sup>, con el fin de que emprendiera una reforma urgente dadas las graves negligencias del Provincial, a quien Barrientos tiene poder para destituir de su cargo. Así se describe la situación de la orden ("*collapsum*"):

*...Studia etiam litterarum quasi extincta et derelicta; ac haec accidere propter culpam provincialis, qui non modo negligens est, ut dicitur, in bono regimine ordinis, sed etiam tanta avaritia detentus, ut gratias et libertates pro pecuniis vendat fratribus dicti ordinis...*<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup>José Manuel Nieto Soria, *Iglesia y génesis*, p. 403.

<sup>172</sup>Para esta forma de intervención vid. José Manuel Nieto Soria, *Iglesia y génesis*, p. 381-390.

<sup>173</sup>José Manuel Nieto Soria, *Iglesia y génesis*, p. 403.

<sup>174</sup>Beltrán de Heredia, *Bulario*, vol. III, p. 66.

<sup>175</sup>Beltrán de Heredia, *Bulario*, vol. III, p. 66. [Los estudios de letras prácticamente destruidos y abandonados, y suceder esto por culpa del Provincial quien no sólo es negligente, como se dijo, en el buen gobierno de la orden, sino incluso está poseído por tanta codicia que vende por dinero mercedes y libertades a hermanos de la dicha orden.]

Las buenas cualidades de Barrientos ("*de cujus prudentia et probitate plurimum in Domino confidimus*"<sup>176</sup>) ya se habían requerido y demostrado antes de esa fecha, en torno a los problemas de conventos muy concretos.

Así, en 1436 Barrientos había sido nombrado administrador para la construcción del Monasterio de la Peña de Francia por el rey Juan I<sup>177</sup>. El proyectado convento de dominicos debía acompañar a la ermita erigida para custodiar una imagen de la Virgen encontrada en 1434. Barrientos puso en marcha la fundación; aunque había recibido el cargo de "patrono y administrador" de por vida, renunció a los pocos meses en favor de fray Juan de Villalón<sup>178</sup>.

En 1442 reforma el Monasterio de San Pedro de Riomoros, en su diócesis de Segovia. Había estado ocupado por monjas benedictinas y había caído en franca decadencia hasta que el predecesor de Barrientos, Juan Vázquez, lo transfirió a los agustinos anexionándolo a la abadía de Santa María de Párraces. Este paso que, a lo que parece, no había servido para que el monasterio fuera convenientemente restaurado, fue revocado por sentencia por Barrientos, que determina dotarlo, restaurarlo y poner a su cargo a dominicos reformados. Esta decisión desencadena un proceso de reclamaciones y apelación al Papa por parte de los agustinos. El respaldo final lo conseguirá en 1442 por la resolución del cardenal Cervantes, nombrado por Eugenio IV como juez último de esta causa<sup>179</sup>. El interés de Barrientos por su fundación de Riomoros, que a la vez también muestra su implicación personal en la reforma

---

<sup>176</sup>Beltrán de Heredia, *Bulario*, vol. III, p. 66.

<sup>177</sup>A. Colunga, *Historia del Santuario de Nuestra Señora de La Peña de Francia* (Salamanca, 1944), pp. 49-69, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 24.

<sup>178</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 25.

<sup>179</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 58.

dominica, se manifiesta en forma de donaciones en vida y testamentarias<sup>180</sup>. En 1463 será al prior de este monasterio, Pedro de Villacastín, a quien cederá el cargo de confesor real<sup>181</sup>.

Su interés por Riomoros no puede, sin embargo, compararse con la que fue su fundación más favorecida, la de su tierra natal: el Hospital de Santa María de la Piedad, en Medina del Campo<sup>182</sup>. Contaba con todos los recursos para los enfermos y pobres acogidos en él, incluyendo indulgencia plenaria a los que en él fallecieran<sup>183</sup>. Es éste hospital la que pretende sea su obra para la posteridad, que elige que se levante en su ciudad de origen y el solar de su familia, y no en cualquier otro lugar donde su labor política o religiosa se desarrolló (especialmente Cuenca), lo cual demuestra una peculiar forma de sentir. Allí quiere ser enterrado ("*en la nuestra capilla mayor del nuestro ospital de la villa de Medina del Campo, en el logar que para ello tenemos deputado*"<sup>184</sup>), y el hospital es principal beneficiario de su testamento ("*el dicho nuestro ospital, al qual dexamos e instituyamos por nuestro heredero universal en todos los dichos nuestros bienes rremanesçentes*"<sup>185</sup>).

En las ocasiones en que se vio libre de las labores de la Corte (por voluntad propia o no), en su diócesis emprende la otra faceta de su actividad: Barrientos, como obispo, parte de la celebración de sínodos

---

<sup>180</sup>Martínez Casado publica varios documentos con donaciones en su libro *Lope de Barrientos*; especialmente interesante es el testamento que aparece en las pp. 254-271, transcrito desde el original que se custodia en la Fundación Simón Ruiz Envito, en el Monasterio de Santa María la Real de Medina del Campo. También ha sido estudiado y editado Paloma Cuenca Muñoz, "El legado testamentario de Lope de Barrientos", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, t. 9 (1996), pp. 303-325.

<sup>181</sup>AGS, Escribanía de Rentas-Quitaciones, leg. 4, f. 455-456, cfr. Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, pp. 286-288.

<sup>182</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, pp. 85-91.

<sup>183</sup>Beltrán de Heredia, *Bulario*, vol. III, pp. 46-47.

<sup>184</sup>Testamento, Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 257.

<sup>185</sup>Testamento, Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, p. 269.



como medida inmediata para organizar las sucesivas provincias a su cargo.

Para las sedes de Segovia y Cuenca, don Lope dispuso el *Libro sinodal* de Gonzalo de Alba<sup>186</sup>, promulgado en Salamanca en 1410, cuya autoría se atribuye. A pesar de la tendencia de Barrientos a servirse ampliamente de la obra de otros en las suyas<sup>187</sup>, esta apropiación explícita de la autoría puede indicar que sí tuvo parte en la redacción del texto salmantino, ya que, según dice Gonzalo de Alba, realizó su obra con consejo de "letrados e sabidores de derecho"<sup>188</sup>, en fechas en que la actividad del futuro obispo le vinculan a la ciudad universitaria.

Su libro sinodal<sup>189</sup> consta de una serie de exposiciones sistemáticas de carácter más doctrinal que legislativo, centrado en asuntos clave de la religión, y en gran medida desarrollados al hilo del sacramento de la confesión. Contiene la descripción de los artículos de la fe, el Padrenuestro y Ave María, los sacramentos (los siete pecados, como parte de la penitencia, ocupan un amplio espacio), los dones del Espíritu Santo y los lugares del Más Allá. Se echa en falta la normativa que abunda en otros libros sinodales, relativa a la disposición de la clerecía, regulación interna o cuestiones legales y administrativas, que ocuparían disposiciones anexas al propio libro. Por su contenido, puede describirse el libro de 1410 como un pequeño catecismo.

---

<sup>186</sup>García y García, *Synodicon* VI, p. 39: "Cabe preguntarse si llegó a promulgarlo [el *Libro sinodal* de salamanca, 1410] también para avila, pregunta a la que, hoy por hoy, no podemos responder fundadamente".

<sup>187</sup>El ejemplo más estudiado resulta de la comparación de la obra de Pero Díaz de Toledo, *Intrucción del Relator* y la de Barrientos, *Contra algunos cizañadores*, vid. Netanyahu, *Los orígenes*, pp.

<sup>188</sup>Vid. Antonio García y García, "El "Liber synodalis" salmantino de 1410" en *Iglesia, sociedad y derecho*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1987, pp. 436-438.

<sup>189</sup>Publicado en *Synodicon*, vol. 4, pp. 176-292.

En cuanto a Ávila, el de Lope de Barrientos sería uno de los ocho sínodos que entre los siglos XIV y XVI se tiene noticia de que se celebraran en la diócesis<sup>190</sup>. No se conserva, pero su existencia, lo mismo que su fecha aproximada, se deriva de las menciones que hace Alfonso de Fonseca en su sínodo de septiembre de 1481, también en la diócesis de Ávila, texto del que sí se dispone. Según dice Alfonso de Fonseca "por las alteraciones y movimientos que por nuestros pecados en estos reynos han acaescido, no se ha celebrado [sínodo] quasi de quarenta años a esta parte..."<sup>191</sup>, lo que probablemente sitúa la celebración del anterior sínodo a finales del periodo durante el cual Barrientos ocupó la silla episcopal abulense, 1441-1445.

En Cuenca celebró sínodos en los años 1446<sup>192</sup> y en 1457<sup>193</sup>, éste segundo como complemento del primero<sup>194</sup>. En ellos el interés por la correcta formación teológica y moral deja paso a una preocupación central por la administración de la diócesis. Como en toda estructura de gobierno, el aspecto económico es primordial, de ahí que una importantísima parte del sínodo de 1446 esté dedicada a los diezmos, a estipular su percepción<sup>195</sup>, cuestión que tuvo que retomar (en sus aspectos más conflictivos) en el sínodo de 1457<sup>196</sup>. Ligada a este aspecto está la gestión del patrimonio eclesiástico, y el obispo dispone quién y

---

<sup>190</sup>*Synodicon*, vol. 6, p. 39.

<sup>191</sup>*Synodicon*, vol. 6, p. 108.

<sup>192</sup>Valladolid, Biblioteca Universitaria de Santa Cruz, Ms. 340, ff. I-CXXVIIIv

<sup>193</sup>Valladolid, Biblioteca Universitaria de Santa Cruz, Ms. 340, ff. 129r-138v.

<sup>194</sup>Estos sínodos han sido analizados por José Manuel Nieto Soria, "Los proyectos de reforma eclesiástica de un colaborador de Juan II de Castilla: el obispo Barrientos" (en *Tomás Quesada Quesada. Homenaje*. Granada, Universidad de Granada, 1998. pp. 493-516), y por María del Pilar Rábade Obradó, "Una aproximación a la cancellería episcopal de fray Lope de Barrientos, obispo de Cuenca", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, t.7, 1994, pp. 191-204.

<sup>195</sup>Cuenca 1446, caps. LVIII-XCVIII, cfr. Nieto, "Los proyectos...", p. 501.

<sup>196</sup>Cuenca 1457, ff. 136v-137r, cfr. Nieto, "Los proyectos...", p. 501.

cómo debe administrarlo<sup>197</sup>. Se ocupa también del procedimiento para la dispensación de la justicia eclesiástica y la forma y contenido de los documentos expedidos por el obispado, con una tabla de tasas relativa a estas actividades<sup>198</sup>.

## I.2.4 Otras obras

La *Clavis Sapientiae*, redactada en latín, es una obra de contenido enciclopédico organizada por orden alfabético de temas<sup>199</sup>. Las materias abarcadas se mueven entre la teología y la filosofía natural, y su función es la de ser manual de apoyo y punto de partida para la posterior profundización en textos más complejos, como lo señala en el prólogo:

*Nos inutilis Christi servus Luppus de Barrientos Dei et apostolice sedis gratia Episcopus Conchensis sacre theologie professor ordinis Predicatorum, tam huius inopie quam desidie iuxta posse obviare volentes non tantum a me ipso sed ex hiis que a doctoribus aprobatis recolligere potuimus presentem sumam que Clavis sapientie intitulatur de terminorum seu vocabulorum significatione ac eorumdem conveniencia et diferencia et suficiencia dialectice artis ac etiam naturalis et moralis philosophie nec non methaphisice ac theologie facultatis studium magis et minus diffusius iuxta posse copillare curavimus per quorum inteligenciam poterit faciliter inteligi sentencie et questiones in dictis sumulis contente ac eciam poterit fieri discursus ad alia*

---

<sup>197</sup>Cuenca 1446, f. XV, cfr. Nieto, "Los proyectos...", pp. 501-502.

<sup>198</sup>Cuenca 1446, f. V, cfr. Nieto, "Los proyectos...", p. 504.

<sup>199</sup>Se conocen dos manuscritos de este texto, uno se encuentra en la BN de Madrid, Ms. 1795, III, ff. 21-160v (que Martínez Casado editó como parte de su tesis doctoral), y el de la Real Academia de la Historia, 9/1996.

*diversa et prolixa librorum volumina dictarum facultatum in quibus profunditas scientie latens iuxta humanam facultatem inteligi et apprehendi poterit intellectis terminis et vocabulis et eorum distinctionibus ac convenienciis et diferenciis in praesenti suma contentis. Quibus in cognitis non esset possibile ad scientie apicem attingere. Itaque per dictorum inteligenciam significacionem ac diferentiam et convenientiam terminorum inmensus labor vitabitur atque ad intellegendi libros et sentencias dictarum facultatum via, sive hostium [sic por ostium] ista clavi faciliter aperietur. Quibus incognitis totaliter obturavitur id circo non immerito liber iste Clavis sapientiae intitulatur eo quod per clavem materialem porta domus aperitur et patefiunt secreta domus<sup>200</sup>.*

En las dos copias conocidas de esta obra Barrientos figura en el prólogo como obispo de Cuenca, con lo que queda circunscrita al último periodo de su vida (1445-1469) y, sin embargo, por su contenido, su

---

<sup>200</sup>Lope de Barrientos, *Clavis sapientiae*, RAH 9/1996, 1v-2r: [Nos, inútil siervo de Cristo Lope de Barrientos, por la gracia de Dios obispo de la sede apostólica conguense, profesor de teología sagrada de la orden de los predicadores, queriendo evitar tanto de esta ignorancia cuanto de la desidia, en la medida de lo posible, no tanto en lo que a mí concierne sino también de éstas cosas que pudimos recoger de doctores consagrados en la presente suma que es llamada la *Clavis sapientiae*, hemos procurado compilar un estudio en la medida de lo posible y de manera más o menos extensa acerca de la significación de los términos y vocablos, y de la conveniencia de ellos y diferencia y suficiencia del arte dialéctico, y también de la filosofía natural y moral, y asimismo de la metafísica y de la facultad de teología, por cuya comprensión podría facilmente ser entendidas las sentencias y cuestiones contenidas en dichas sùmulas y también hacer razonamientos relativos a otros diversos y prolixos volúmenes de libros de dichas facultades en las cuales es posible comprender y captar la profundidad de la ciencia allí oculta de acuerdo con el entendimiento humano, una vez captados los términos y vocablos y sus distinciones y propiedades y diferencias contenidas en el presente tratado, en cuya ignorancia no es posible alcanzar el culmen de la ciencia. Y por consiguiente a través de la inteligencia, la significación, la diferencia y la adecuación de dichos términos se evita un enorme trabajo y una vía o puerta, esta de la llave, se nos abre fácilmente para la comprensión de los libros y sentencias de las dichas facultades; las cuales cosas desconocidas bloquean completamente y por consiguiente no sin razón este libro es llamado la llave de la sabiduría, por tal motivo, porque es la llave material que abre la puerta de la casa y deja al descubierto los secretos de la misma.]

forma, su lengua y esta declaración de intenciones, la *Clavis* se identifica inequívocamente con un ambiente universitario. La redacción de un trabajo de estas características encaja muy bien con los años en que don Lope es profesor en Salamanca, pero no se corresponden con las preocupaciones de la silla episcopal conquense. Conociendo la marcada tendencia del obispo a vincular estrechamente su vida y su obra puede sospecharse (como apuntó Ángel Martínez Casado) que la que conservamos sea una segunda versión, una revisión de un tratado perteneciente a sus años salmantinos, al que posteriormente añade el prólogo en el que se titula obispo de Cuenca.

Por último, es necesario indicar que no se sostiene el que la *Refundición de la Crónica del Halconero* fuera escrita por el obispo, a pesar de las afirmaciones en este sentido que realiza su editor, Juan de Mata Carriazo<sup>201</sup>. Para rebatirlo, Ángel Martínez Casado<sup>202</sup> parte del argumento que le ofrece el propio Carriazo, al fechar la redacción de la obra en una fecha muy próxima a 1468, ya que recoge acontecimientos cercanos a dicho año. En 1469 ocurre la muerte del propio Barrientos: a una avanzada edad, y después de haber pasado en Cuenca los últimos años de su vida, no es creíble que estuviera en disposición de recopilar materiales.

Otro argumento en contra de esta atribución lo constituye el hecho de que don Lope no sólo firma sino que se menciona a sí mismo repetidas veces a lo largo de sus obras (incluso en obras que en su mayoría no son suyas). Sin embargo, en la *Refundición* Barrientos apenas es mencionado en cuatro ocasiones: su nombramiento como maestro del

---

<sup>201</sup>Carriazo, *Refundición del Halconero*, introducción.

<sup>202</sup>Martínez Casado, *Lope de Barrientos*, pp. 117-123.

Príncipe (cap. XLII), su gran diligencia a la hora de poner al Príncipe a salvo durante el terremoto de Madrid (cap. LXII), la quema de los libros de Villena (cap. XCVI) y su consagración como obispo de Segovia (cap. CXXIII). Una presencia escasa y muy secundaria que no hace justicia a su papel en los acontecimientos castellanos, muy inferior a la que tiene en textos como la *Crónica de Juan II*, o la *Crónica de Halconero*.

Un último argumento en contra de la autoría de Barrientos radica en cómo se narra en la refundición el episodio de la expurgación de la biblioteca de Enrique de Villena:

*El Rey mandó traer a su cámara todos los libros que éste don Enrrique tenía en Yniesta, e mandó a fray Lope de Barrientos, maestro del Príncipe, que catase si auía algunos dellos de çiençia defendida. E el maestro católos, e falló bien çinquenta volunes de libros de malas artes. E dió por consejo al rey que los mandase quemar. El Rey dió cargo dello al dicho maestro, e él púsolo luego en execución, e todos ellos fueron quemados* <sup>203</sup>.

Según se cuenta, la quema hubiera sido iniciativa del obispo, mientras que en el *Tratado de la divinança* don Lope defiende la opinión contraria (que se hubieran debido conservar los libros para combatirlos desde la ortodoxia<sup>204</sup>) frente a la que él dice fue la decisión última del Rey de destruirlos. Por esta serie de argumentos no hay razón para incluir la *Refundición de la Crónica del Halconero* entre los escritos de Barrientos.

---

<sup>203</sup>Carriazo, *Refundición del Halconero*, p. 171.

<sup>204</sup>*Tratado de la divinança*, p. 149.

## I.2.5 Catálogo de obras

*Clavis sapientiae*. Madrid: Biblioteca Nacional, Ms. 1795; Madrid: Real Academia de la Historia, sig. 9/1996. Editado por Angel Martínez Casado en su tesis doctoral: *La Clavis Sapiencie y su autor Lope de Barrientos*, Universidad de Valladolid, 1994.

*Contra los cizañadores de los convertidos de la nación de Israel*. Madrid: Real Academia de la Historia, sig. 9/5849; Salamanca: Biblioteca Universitaria, Ms. 455.

*Libro sinodal* de 1410 (de atribución conflictiva), promulgado en el sínodo de Turégano de 1440. Segovia: Archivo de la Catedral, B-268 y B-335; Nueva York: The Hispanic Society of America Ms. B2561. Publicado en Antonio García y García (dir.) *Synodicon Hispanum*, vol. 4, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, pp. 176-292.

*Libro sinodal* promulgado en Cuenca, sínodo de 1446. Valladolid: Biblioteca Universitaria de Santa Cruz, Ms. 340, ff. I-CXXVIIIv.

*Libro sinodal* promulgado en Cuenca, sínodo de 1457. Valladolid: Biblioteca Universitaria de Santa Cruz, Ms. 340, ff. 129r-138v.

*Quaesitum a Domino Reverendissimo Domino Lupo de Barrientos*. Salamanca: Biblioteca Universitaria, Ms. 2070. Publicado por M. Alonso en Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis christianae*,

Madrid, CSIC, 1943, pp. 323-342; y Angel Martínez Casado en "La situación jurídica de los conversos según Lope de Barrientos", *Archivo Dominicano* 17 (1996), pp. 25-63.

*Respuesta de don Lope de Barrientos a una duda.* Madrid: Biblioteca Nacional, Ms. 1181. Publicado por Angel Martínez Casado en "La situación jurídica de los conversos según Lope de Barrientos", *Archivo Dominicano* 17 (1996), pp. 25-63.

*Tratado de caso y fortuna.* Madrid: Biblioteca Nacional, Ms. 2915, 6401, 18455; Salamanca: Biblioteca Universitaria, Ms. 2096; Londres: The British Library, Ms. Egerton 1868; Boston: Public Library, Ms. Ticknor D.7. Publicado por Luis Alonso Getino, *Vida y obras de Lope de Barrientos*, Salamanca, Tip. de Calatrava, 1927, pp. 205-245 y por Fernando Álvarez López, *Arte mágica y hechicería medieval*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2000, pp. 161-189.

*Tratado del dormir y despertar y del soñar y de las adivinanzas, agüeros y profecía.* Madrid: Biblioteca Nacional, Ms. 2915, 6401, 8113, 18455; Salamanca: Biblioteca Universitaria, Ms. 2096; Londres: The British Library, Ms. Egerton 1868; Boston: Public Library, Ms. Ticknor D.7. Publicado por Luis Alonso Getino, *Vida y obras de Lope de Barrientos*, Salamanca, Tip. de Calatrava, 1927, pp. 1-85 y por Fernando Álvarez López, *Arte mágica y hechicería medieval*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2000, pp. 193-237.



*Tratado de la divinança e de sus espeçies del arte mágica*. Madrid: Biblioteca Nacional, Ms. 2915, 6401, 8113, 18455; Salamanca: Biblioteca Universitaria, Ms. 2096; El Escorial: Monasterio: h.III.13; Londres: The British Library, Ms. Egerton 1868; Boston: Public Library, Ms. Ticknor D.7. Publicado por Luis Alonso Getino, *Vida y obras de Lope de Barrientos*, Salamanca, Tip. de Calatrava, 1927, pp. 89-180; por Paloma Cuenca, *El "Tractado de la Divinança" de Lope de Barrientos*, Cuenca, Ayto. de Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1994 y por Fernando Álvarez López, *Arte mágica y hechicería medieval*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2000, pp. 99-157.

## II Los textos sobre materias "reservadas"

### II.1 Introducción

El *Tratado del dormir* es el segundo de la serie de tres tratados (con el *Tratado de Caso y Fortuna* y el *Tratado de la divinança*) que Lope de Barrientos dedicó al rey Juan II, relativos a las creencias en torno a la fortuna, la adivinación o el valor de los sueños. Fueron escritos entre 1445, en que toma posesión del obispado de Cuenca, cargo con el que firma sus obras, y 1454, fecha de la muerte del rey destinatario de sus trabajos. Existe una profunda cohesión en el contenido entre las tres obras, desarrollado en forma de una progresión en la que unos asuntos llevan y anticipan los otros, y en la que, en cada tratado, tanto se anuncia lo siguiente como se recapitula sobre lo anterior. Con ellos pretendía clarificar aspectos de ortodoxia cristiana tocantes a las supersticiones, para un público de buen nivel social pero de formación cultural poco profunda, razón por la que escribe en romance, con un tono divulgador, evitando entrar en aspectos difíciles que pudieran provocar confusión. Por su temática se enmarca en una línea de textos dedicados a combatir ideas relativas a la magia y los pronósticos, profundamente arraigadas en todos los grupos sociales, en el contexto de un interés creciente de la élite cultural por prácticas de dudosa licitud.

El problema al que se enfrenta Lope de Barrientos se les presentó a otros intelectuales coetáneos<sup>1</sup> que se veían requeridos, o consideraban conveniente, facilitar el acceso para un grupo de lectores o curiosos a fuentes que, hasta hacía poco, sólo circulaban en un ámbito eclesiástico.

El interés de ciertos intelectuales del XV por las ciencias encontró su vía de difusión en forma de obras escritas en lengua vernácula. Tal divulgación iba claramente dirigida a la formación del estamento dirigente, cuestión de la mayor vigencia durante el reinado de Juan II<sup>2</sup>:

*Este mismo interés por la mediación entre el mundo del saber científico latino y un público de ingenios "romançistas" se comprueba, por ejemplo, en el inmenso aparato erudito de varios episodios muy conocidos del poema cortesano más ambicioso de la época, el Laberinto de Fortuna de Juan de Mena<sup>3</sup>.*

Jeremy Lawrance ha mostrado en varios de sus estudios la progresiva incorporación de los laicos a la cultura escrita, y las repercusiones y reacciones del estamento que hasta ese momento la había capitalizado<sup>4</sup>. Tal interés superaba los márgenes de las literaturas romances para pretender acceder a los temas que, por su índole, aún se reservaban a un tratamiento en latín: así cuestiones de tipo filosófico, científico o teológico, que los clérigos consideraban reservadas para sí, lo mismo que la lengua elitista en la que habían circulado hasta entonces.

A pesar del esfuerzo por capitalizar ciertas áreas de conocimiento,

---

<sup>1</sup>Como ha señalado Pedro Cátedra en su artículo "Un aspecto de la difusión del escrito en la Edad Media: la autotraducción al romance", *Atalaya* 2 (1991), pp. 67-84.

<sup>2</sup>Jeremy Lawrance "Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media", *Atalaya* 2 (1991), p. 147.

<sup>3</sup>Jeremy Lawrance "Las lecturas científicas...", p. 147.

<sup>4</sup>Jeremy Lawrance "The Spread of Lay Literacy in Late Medieval Castile", *Bulletin of Hispanic Studies* LXII (1985), pp. 79-94; "La autoridad de la letra: un aspecto de la lucha entre humanistas y escolásticos en la Castilla del siglo XV", *Atalaya* 2 (1991), pp. 85-107; "Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media", *Atalaya* 2 (1991), pp. 135-155.

muestras de la creciente curiosidad que despertaba entre los profanos se manifestó en la época de Juan II en productos literarios en prosa y verso<sup>5</sup>. La popularización de los temas de la Fortuna<sup>6</sup> y la predestinación son buen ejemplo del problema, ya que, sin duda, el tema estaba circulando con singular éxito entre grupos que carecían de la formación necesaria para calibrar sus implicaciones, tan conflictivas desde un punto de vista cristiano. De ahí que se conteste desde la opinión ortodoxa:

*Pues, dime, todo esto previsto, sy tú quieres mal usar, ¿fázelo tu costelación de tu planeta e sygno, o calidad tuya de ser flemático o colórico, o tú mesmo que te lo quieres? Por cierto non lo faze otro sy nón tú mesmo que lo asy quieres fazer; que non por falta de consciencia nin por falta, que, sy cuando fazes mal quisyeres fazer bien, o del tal mal fazer dexar, que non pudieses<sup>7</sup>.*

No debe extrañar que fuera el obispo Barrientos quien quisiera poner punto final a las especulaciones cortesanas, como afirma:

*Preguntado por tu Señoría algunas veces qué cosa era Fortuna, a lo qual él [Barrientos] te ovo respondido por palabra lo que a esta demanda se requería [...] te vino en olvido la dicha respuesta, tanto que de nuevo tu Señoría tornó a preguntar e querer saber la absolución de la dicha demanda[...] E por quanto agora nuevamente, de un mes a esta parte, con un servidor de tu Señoría me*

<sup>5</sup>Vid. al respecto el *Cancionero de Baena* y la introducción de Carmen Parrilla a su edición de *Las cinco figuratas paradoxas* de Alfonso Fernández de Madrigal, El Tostado, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1998.

<sup>6</sup>Vid. Juan de Dios Mendoza Negrillo, *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española XXVII (1973). Sobre el interés que el tema despierta en los poetas del cancionero y la gran difusión de estas ideas vid. "El tema de la Fortuna y de los astros" en Nicasio Salvador Miguel, *La poesía cancioneril*, pp. 315-325, donde se analizan las distintas visiones que de la Fortuna tenían estos autores y cómo se manifiesta en su obra. Vid. también Charles Fraker, "The Theme of Predestination in the *Cancionero de Baena*", *Bulletin of Hispanic Studies* LI (1974), pp. 228-243.

<sup>7</sup>Alfonso Martínez de Toledo *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Ed. J. González Muela, Madrid, Castalia, 1992, p. 210.

*enbiaste mandar que te enbiase alguna cosa de escriptura agradable [...], delibero ordenar un breve tratado para çertifiçación de la dicha demanda..*<sup>8</sup>

## II.2 Las materias reservadas

Alonso de Cartagena aborda el problema de qué lecturas resultarían adecuadas para el estamento nobiliario, que en número creciente demostraba su interés por compartir la cultura escrita<sup>9</sup>. Como respuesta a esta curiosidad intelectual, en su tratado dedicado al Conde de Haro<sup>10</sup>, el obispo de Burgos señala las cuestiones que considera más acuciantes: más que recomendar unas lecturas, se concentra en vetar amplios sectores librarios, en trazar los límites a los que el *militaris vir* deberá ceñirse en su deseo de ilustración, y justifica su preocupación con la falta de tradición erudita entre los nobles, lo que desencadenaría una búsqueda poco discriminada de textos:

"Mi propósito en este tratado no ha sido revelar lo que los caballeros deben leer, sino más bien nombrar los libros que deben abstenerse de leer"<sup>11</sup>, categoría a la que corresponden libros científicos o teológicos que no deben llegar a manos de profanos.

---

<sup>8</sup>Prohemio del *Tratado de Caso y Fortuna*, BNM Ms. 18455, f. 27r-v.

<sup>9</sup>Alonso de Cartagena recomienda a los caballeros recrearse en la lectura de hechos históricos, en su *Doctrinal de los cavalleros*, ed. J. M. Viña Liste, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995, p. 38.

<sup>10</sup>Alonso de Cartagena, *Epistula*, pp. 29-61.

<sup>11</sup>"*Nobis ad presens non tantum quid legere militares uiri, sed a quibus abstinere debeant aliquantulum aperire in proposito fuit*", *Epistula ad Petrum Fernandi de Velasco*, texto y traducción en Jeremy Lawrance "La autoridad de la letra...", p. 88.

Temía Alonso de Cartagena que acudieran a las "seducciones de la retórica antigua" o a las "novedades heréticas que inundan el mercado", las mismas temáticas que sucesivas generaciones de vigilantes de la moral definirán como "peligrosas":

*Classical mythology and erotic poetry, romances of chivalry and devotional works of unorthodox and reforming tendency were to remain potent bugbears of Spanish ecclesiastical censure for centuries to come*<sup>12</sup>.

Como lecturas religiosas, Cartagena recomienda un número muy reducido de textos, limitándolos a la Biblia y los Padres de la Iglesia, alejando a este grupo nobiliario de las reflexiones teológicas escolásticas<sup>13</sup>, y lo mismo que hace Barrientos, dosifica y filtra la información que cree que los lectores necesitan.

Jeremy Lawrence señala como conclusión de las ideas expuestas por Cartagena en su carta al Conde de Haro que: "el grado y tipo de ciencia y letras que propiamente corresponde a los miembros de cada estamento son establecidos por el Todopoderoso de acuerdo con las necesidades particulares de aquel estamento para cumplir su *officium* en la *res pública*"<sup>14</sup>. La segregación del conocimiento representa no sólo la voluntad divina sino el orden natural de las cosas:

*Militares igitur uiri persuadendi sunt quid theologicis inuestigationes aut philosophicas sublimitates, licet fidei non obsint aut honestatem morum non tangant, tamen tamquam facultatem diuiciarum ingenii excedentes illis professoribus qui ingenio et exercicio ualent totumque uite sue tempus seu*

---

<sup>12</sup>Jeremy Lawrance, "The Spread of Lay Literacy in Late Medieval Castile", *Bulletin of Hispanic Studies* LXII (1985), p. 88.

<sup>13</sup>Lawrence, "The Spread...", p. 80.

<sup>14</sup>Jeremy Lawrance "La autoridad de la letra..", p. 86

*temporis maiorem partem huiuscemodi laboribus dedicarunt tractandas ac inuestigandas dimmittant*<sup>15</sup>.

Hay una íntima unión entre las cuestiones de índole científico y teológico (*theologicas investigationes aut philosophicas sublimitates*), que se manifiesta en dos vertientes: primero por la propia entidad del conocimiento medieval, que, en general, subordina e imbrica profundamente ambas posibilidades; y segundo por la "localización del discurso científico dentro del andamiaje de las escolásticas *disputationes* y *lectiones*"<sup>16</sup> que unifica la disposición estructural del conocimiento.

Conviene recordar que facetas esenciales de los conceptos científicos surgen de la maraña de las reflexiones teológicas escolásticas<sup>17</sup> y que, a la inversa, los clérigos no prescinden, para sus análisis, del punto de vista filosófico<sup>18</sup>. La manera escolástica de tejer las ideas, y el propio modo de exponerlas, pasarán a la prosa castellana en la obra de autores que, como Lope de Barrientos o el Tostado, escriben algún texto teológico-científico para ilustrar al "gran público".

---

<sup>15</sup>Alonso de Cartagena, *Epistula*, p. 88: "Deben aceptar que el trato y estudio de investigaciones teológicas y sublimidades filosóficas, incluso cuando no contradigan la fe o la moralidad, exceden el alcance de sus dotes de inteligencia. Deben dejar tales estudios a los profesores, quienes han adquirido el ingenio y fuerzas necesarias para abordarlos mediante una dedicación profesional larga y casi exclusiva."

<sup>16</sup>Jeremy Lawrance "Las lecturas científicas...", p. 145.

<sup>17</sup>Crombie, *Historia de la ciencia de San Agustín a Galileo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, vol. 2, p. 83.

<sup>18</sup>Sirva como ejmplo la larga disertación sobre los humores que el Tostado inserta al analizar el hecho religioso de al Crucifixión, *Las cinco figuratas paradoxas*, capítulos 138-141.

## II.3 La escritura en romance

Las características, el tono y temas que en la Corte abordaban los escritores obligaron a los que se consideraban auténticos instruidos a salir al paso de una cultura, ya en romance, que se les iba de las manos. Aspiran a imponer su punto de vista sobre un público lector en lengua vernácula, cada vez más amplio, al que quieren adaptar el mensaje filtrando la información desde su medio escolástico<sup>19</sup>. Es un proceso que deben realizar con cautela, dado que, una vez consignada la escritura perderán el control sobre la difusión e interpretación de esta información<sup>20</sup>. Se trata de un destinatario abierto, diferente del de cualquier texto científico o teológico manejado hasta entonces en el ámbito universitario, donde las obras podían estar sujetas de manera permanente, y durante siglos, a revisión y corrección por parte de unos receptores selectos.

Se enfrentan, por una parte, al deseo de alcanzar y controlar un público amplio y corregirle en sus creencias, y por otra, su constante preocupación por ser malinterpretados (u ofrecer demasiada información), en los temas más delicados. Entre ambas preocupaciones se sitúan escritores como Barrientos.

La búsqueda de ese público amplio figura en varios autores eclesiásticos del XV, como ha señalado Pedro Cátedra en la justificación

---

<sup>19</sup>Sobre la idea tradicional del conocimiento y los grupos que lo monopolizan vid. en José Antonio Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español*. Serie primera. *Edad Media*. 3ª ed. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1983, "La concepción del saber en una sociedad tradicional", pp. 201-267; "Los 'Hombres de saber' o letrados y la formación de su conciencia estamental", pp. 331-362.

<sup>20</sup>Es una obsesión manifiesta a lo largo del texto de Lope de Barrientos, como se señalará a continuación.



de Alfonso de Palencia para su autotraducción del latín al romance de su *Batalla campal de los perros contra los lobos*:

*Fazías más fuerte tu ruego con una razón legítima bastada de fuerças, poniendo delante quánto mayor fruto traería el trabajo de la compusición si viniese en conosçimiento de todos, que non si entendida de pocos fuese, aiena a los más de los nobles desta nuestra provincia*<sup>21</sup>.

El uso de la lengua romance se está manifestando como una necesidad de comunicación, un paso imprescindible para que determinados textos lleguen al grupo de lectores que se desea sean sus beneficiarios. Como se señala en el Prólogo del Tostado a *Breviloquio de amor y amiçia*, dedicado a Juan II:

*Et esto por mí en stillo latino acabado, aunque tantas non fueron las fuerças como la voluntad de servir, la vuestra real alteza a mí rescibió que todo el latino comento en fabla vulgar tornasse. Et esto, señor, yo no entendí a mí ser mandado porque vuestra excellent señoría en el comento dicho alguna difficultad fallase, ca nin la materia era de tan elevada speculación ni el stillo tan escondido que la vuestra real alteza en ello podiesse alguna cosa dubdar...la real bondad sin medida exçediente a las otras bondades non solamente para sí queriendo delectación o exerçio en leer por el dicho comento, la qual por el primero escripto a ella era muy fáçile de aver, mas aun queriendo aprovechar a los otros que del latino stillo non expertos podian por el stilo vulgar exerçitar sus ingenios, el dicho latino comento en romance castellano mandó interpretar, por que si la dicha obra algùn fructo oviesse a todos fuesse manifestado*<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup>Pedro M. Cátedra, "Un aspecto...", p. 75.

<sup>22</sup>Pedro M. Cátedra, "Un aspecto...", p. 77. En la edición *Del Tostado sobre el amor* (Bellaterra, Barcelona, "Stelle dell'Orsa", 1986), prol. de Pedro M. Cátedra, sólo se incluyen fragmentos del *Breviloquio* (pp. 69-127), entre los que no se encuentra el prólogo.

No se trata sólo del deseo de facilitar a los "non expertos [...] exercitar sus ingenios", sino de cuestiones de índole práctica. Otro ejemplo de esta necesidad de comunicación inmediata se encuentra en la actuación de Fernán Díaz de Toledo, el Relator, quien adjunta una serie de documentos a la *Instrucción* que envía a don Lope. En plena explosión anticonversa, considera indispensables, para hacer valer su causa frente a la agresión, estos documentos papales que personalmente proporciona con su traducción, en un intento acuciante por agilizar su defensa:

*...Lo aprobó todo por su bulla apostólica, el traslado de la qual llevades para que lo vea mi señor el obispo, y aún lo llevades en romance por si su merçed acordare que lo vea nuestro señor el Príncipe don Enrique y los señores Marqués y Maestre su merçed no aya de trabajar en lo mandar romançar<sup>23</sup>.*

Como se demuestra, "romancear" se había convertido en un paso imprescindible a la hora de hacer efectiva la comunicación an asuntos de toda índole.

## II.4 Escribir sobre magia y adivinación

El conflicto que se presenta a los clérigos que escriben en romance surge en tanto que abordan temas conflictivos: en el caso de Barrientos, las tres obras en las que analiza el destino, la posibilidad de conocer el futuro y la magia. Las opiniones que la Iglesia maneja respecto a magia y adivinación oscilan entre asumir que se trata de acciones llevadas a cabo de manera efectiva por entes diabólicos (creencia cuya expresión

---

<sup>23</sup>*Intrucción de el Relator para don Lope de Barrientos sobre la Çiçaña de Toledo...*, BNM Ms. 2041, f. 12v.

máxima llegará a ser la de una Iglesia Satánica)<sup>24</sup>, a interpretarlos como supersticiones o incluso alucinaciones propias de la ignorancia (lo más cercano al famoso *Canon Episcopi*<sup>25</sup>). Ambos postulados respecto a la adivinación conviven y se mezclan.

En los sucesivos textos sinodales se manifiesta una evolución en la enunciación de estos temas: en el sínodo de Ávila de 1481 se señala el pecado de "adevinamiento o llamar los diablos" entre los casos reservados al obispo<sup>26</sup>, mientras que en las *Ordenanças* de 1549 figuran como casos reservados al Obispo "el sortílego, encantador o nigromántico" y, posiblemente relacionado con este aspecto, el que "usa mal del sacramento del bautismo, de la Eucaristía o de otra cosa sagrada", sin mención a la adivinación que, para entonces, ya había cedido su puesto a la magia activa<sup>27</sup>.

Barrientos vive en el mismo momento en que se estaba desarrollando en Europa el proceso ideológico que condujo a la elaboración de la idea de la brujería organizada como una "antirreligión" cristiana<sup>28</sup>. Aunque la visión que de la magia mantenía la Iglesia nunca hubiera prescindido del demonio como detonante, predominaba la concepción de que los asuntos mágicos eran, esencialmente, mentira. Ante todo se entendía como una forma en que el mal engañaba a los hombres ignorantes con imágenes irreales.

---

<sup>24</sup>En el capítulo sobre las supersticiones se ofrecía la bibliografía sobre la idea de la brujería organizada.

<sup>25</sup>*Canon Episcopi* aparece en Burcardo de Worms, Ivo de Chartres, y recogido en el *Decretum*.

<sup>26</sup>*Synodicon*, vol 6, p. 213.

<sup>27</sup>*Synodicon*, vol 6, p. 227.

<sup>28</sup>*Vid.* bibliografía sobre la idea de la brujería organizada en el capítulo sobre las supersticiones.

Regino de Prüm redactó en el siglo X una serie de instrucciones relativas a la brujería, dentro de sus *Causas sinodales*, que con el nombre de *Canon Episcopi* se incorporaron al derecho canónico en el siglo XII como parte del *Decretum*; se consideran la representación emblemática del escepticismo de la Iglesia en relación a la magia:

*Esta interpretación es conforme a la tradición agustiniana a la que también se refiere Hincmaro, quien ve en el objeto de las creencias "supersticiosas", no una realidad material, sino una fantasía inspirada por el diablo a espíritus incultos y frágiles, en particular los de las mujeres*<sup>29</sup>.

Así consta en el libro del Arcipreste de Talavera como uno más de los infinitos pecados femeninos:

*Esto e otras cosas, que non quiero aquí escrevir ynfinidas por non avisar, fazen las buenas mercaderas. E de aquí se levanta creer en estornudos o sueños, e en agüeros e señales. E por consiguiente bya a fazer fechizos e byenquerencias e otras abominables cosas; que el diablo pescador es, que con el gusano chiquillo toma la gruesa anguilla [...].*

*Asy que començarás en una fojuela de oliva, o en un estornudo o sueño a creer; e después, de paso en paso, fazerte ha venir a nigromanso e encantador, fechicero e agorero e adevinador.*<sup>30</sup>

Sin embargo, Brian P. Levack señala que en el *Canon Episcopi* ya están recogidos conceptos que formaron parte de la idea de "brujería organizada", la creencia en una "anti-Iglesia" diabólica, tópico que se fue gestando a lo largo del siglo XV y cuya eclosión se produce poco después<sup>31</sup>:

<sup>29</sup>Jean Claude Schmitt, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 54

<sup>30</sup>Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, p. 144.

<sup>31</sup>Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 74.

Durante el siglo XV, cuando el poder del diablo en el mundo parecía ir en aumento y tuvieron lugar los primeros juicios por brujería, la figura del demonio comenzó a experimentar una significativa transformación. A lo largo de la Edad Media, el diablo había sido descrito como el enemigo y antitipo de Cristo, maestro del odio y no del amor. Ahora, sin embargo, se representaba cada vez más como la contrafigura de Dios Padre, principio y objeto de idolatría y falsa religión<sup>32</sup>.

Cómo está cambiando el tono de las críticas a la magia se manifiesta plenamente en los escritos de Jean Gerson, textos emblemáticos en este tema e inspiración para los sucesivos religiosos que atacan las supersticiones. Debe observarse especialmente no sólo el contenido, sino los calificativos que ya se están empleando:

*Hanc igitur nefariam, pestiferam monstruosamque insaniarum falsarum cum suis haeresibus abominationem plus solito nostra aetate cernentes invaluisse, ne forsan christianissimum regnum, quod olim caruit monstro et deo protegente carebit, inficere valeat tam horrendae impietatis et perniciosissimae contagionis monstrum, cupientes totis conatibus obviare, memores insuper nostrae professionis pioque legis zelo succensi, paucos ad hanc rem articulos damnationis cauterio, ne deinceps fallant incogniti, notare decrevimus; rememorantes inter cetera innumera dictum illud sapientissimi doctoris Augustini de superstitiosis observationibus quod qui talibus credunt, aut ad eorum domum euntes aut suis domibus introducunt aut interrogant, sciant se fidem christianam et baptismum praevaricasse et paganismum et apostatam, id est retro abeuntem, et Dei inimicum et iram Dei graviter in*

---

<sup>32</sup>Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, p. 61.

*aeternum incurrisse, nisi quis ecclesiastica poenitentia emendatus Deo reconcilietur*<sup>33</sup>.

La figura de Jean Gerson se inscribe en la progresiva reinterpretación de la figura del demonio y su relación con la magia y adivinación que condujo a que, tras la Reforma y Contrarreforma, el delito de brujería "cambiara su consideración de *maleficium* por la de adoración al diablo"<sup>34</sup>:

*No es mera coincidencia que el teólogo tardomedieval principal abogado de la nueva ética escrituraria, Jean Gerson, fuera el principal responsable de la decisión tomada en 1398 por la facultad de teología de la Universidad de París según la cual todos los magos, tanto benéficos como nocivos, eran culpables de idolatría. Tampoco es de extrañar que Johannes Nider, el teólogo dominico e inquisidor que escribió entre 1435 y 1437 uno de los primeros tratados sobre brujería, el *Formicarius*, fuera uno de los discípulos alemanes de Gerson*<sup>35</sup>.

Gerson se preocupó explícitamente por las supuestas revelaciones recibidas mediante visiones de diverso tipo, que resultaban muy populares y crecientemente controvertidas: *Gerson met l'accent sur le danger qu'il y a á se prononcer trop rapidement sur ce genre de sujets*:

---

<sup>33</sup>Jean Gerson, *Oeuvres complètes*: Paris, Desclée & Cie, 1973. vol. X, *L'oeuvre polémique. De erroribus circa artem magicam*, p. 87. [Así pues comprendiendo que se había fortalecido más de lo habitual en nuestro tiempo esta abominación nefanda, pestífera y monstruosa de falsas locuras con sus herejes, para que tan horrenda impiedad y monstruo de pernicioso contagio no tenga fuerza de envenenar quizás el cristianísimo reino, queriendo ir por delante de todos los esfuerzos, recordando además nuestra profesión y encolerizados con pío celo de la ley, decidimos señalar los pocos artículos para este asunto de condenación, para que más adelante no se ocultaran desconocidos, recordamos entre otros muchos aquel dicho del sapientísimo doctor Agustín sobre los escrúpulos supersticiosos que quienes creen en tales, o yendo a sus casas, o les meten en sus casas, o les preguntan, saben que él ha traspasado su fe cristiana y bautismo y es pagano y apóstata, esto es, que ha retrocedido y es enemigo de Dios, y ha incurrido gravemente para siempre en la ira de Dios, a no ser que, corregido, sea reconciliado con Dios mediante penitencia eclesiástica.]

<sup>34</sup>Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, p. 61.

<sup>35</sup>Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, p. 62.

*si on approuve, dit-il en substance, des visions fausses, illusoires ou frivoles en les faisant passer pour d'authentiques révélations, on risque d'entraîner les fidèles dans l'erreur*<sup>36</sup>. Éste autor, contemporáneo de Barrientos, apunta directamente al problema que puede producir la difusión de semejantes mensajes, que llevan al escándalo y la confusión entre los cristianos, por lo que convendrá desconfiar de tales visiones tanto como de los falsos profetas<sup>37</sup>.

La postura de Barrientos respecto a las supersticiones se acerca más a la tradición graciana con su componente racionalista<sup>38</sup> frente a la nueva definición de magia y brujería que se gestaba y eclosionaría en obras tan temibles como el *Malleus malleficorum*<sup>39</sup>.

*Fray Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, en el siglo XV sigue el espíritu del "canon Episcopi" y niega aquella realidad de un modo radicalísimo, como si se tratara de un teólogo del siglo XI o XII o aun de un racionalista más moderno. Más vacilantes se muestran otros autores de su misma época, como Alonso del Madrigal, el obispo de Avila, conocido por el apodo de "el Tostado", que en cierta ocasión afirmó que el "Sabbat" era una pura imaginación causada por drogas, aunque en otra combatió al "canon Episcopi"*<sup>40</sup>.

Como señala Russell, respecto a varios autores peninsulares del siglo XV, "estaban preocupados únicamente por el deseo de defender la

<sup>36</sup>André Vauchez. *Saints, prophetes et visionnaires*. Paris, Editions Albin Michel, 1999, p.165.

<sup>37</sup>A. Vauchez, *Saints...* p.165.

<sup>38</sup>Es decir, al *Canon Episcopi*. Paloma Cuenca Muñoz, "Preliminares sobre el tema de la magia en Lope de Barrientos" *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 1989)*, ed. M<sup>a</sup> Isabel Toro Pascua, Salamanca, Biblioteca Española del Siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994, I, pp. 289-294. Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 138.

<sup>39</sup>H. Kramer, J. Sprenger, *The Malleus Maleficorum*, Nueva York, Dover Publications, 1971.

<sup>40</sup>Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p.138.

tradicional posición ortodoxa con respecto a la magia contra la creciente tendencia a aceptar que las hechiceras y otros magos tuviesen realmente poderes especiales"<sup>41</sup>. Barrientos se mantiene en la línea aristotélica, lo que le acercaba más a posturas de siglos anteriores, frente a la modernidad de aquellos teóricos que preconizan lo que serán posturas predominantes en los siglos XVI y XVII (si bien es cierto que el concepto de "brujería organizada" no alcanzó en la Península el éxito que representó en otras regiones europeas, ni desencadenó consecuencias equiparables).

Los sueños son materia recurrente en los tratados contra la superstición, y no dejan de mencionarse, dedicándoles mayor o menor espacio; los autores de los siglos XIV y XV van a repetir y hacer suyas las ideas de Alberto Magno y Tomás de Aquino (especialmente de éste) al respecto<sup>42</sup>.

La *quaestio* 95 de la *Secunda secundae* de la *Suma teológica* de Santo Tomás ("*De superstitione divinativa*")<sup>43</sup> se divide en ocho artículos: los tres primeros abordan el núcleo del problema mientras los últimos cinco tratan sectores concretos de la materia. En el primero se plantea el tema clave: si la adivinación es pecado ("*Utrum divinatio sit peccatum*")<sup>44</sup>; en la segunda si la adivinación es una forma de superstición, como por otra parte se anuncia en el título ("*Utrum divinatio sit species superstitionis*")<sup>45</sup>; y en el tercero despliega el

---

<sup>41</sup>Russell, "La magia, tema integral de *La Celestina*", *Temas de la Celestina y otros estudios: Del Cid al Quijote*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 252.

<sup>42</sup>Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1934-58, vol. IV, pp. 274-307: "Censors of superstition".

<sup>43</sup>Tomás de Aquino, *Suma teológica*, (Madrid, Ed. Católica, 1955), pp. 249-277.

<sup>44</sup>Tomás de Aquino, *Suma teológica*, pp. 251-254.

<sup>45</sup>Tomás de Aquino, *Suma teológica*, pp. 254-256.



esquema de las técnicas de adivinación<sup>46</sup>. En los artículos quinto al octavo analiza si son ilícitas determinadas formas de adivinación de las que recogía en su esquema: las que implican la invocación de demonios (artículo cuarto, "*Utrum divinatio quae fit per invocationes daemonum sit illicita*"<sup>47</sup>), la realizada a través de los astros (artículo 5, "*Utrum divinatio quae fit per astra sit illicita*"<sup>48</sup>), la oniromancia (artículo 6, "*Utrum divinatio fit per somnia sit illicita*"<sup>49</sup>), la que proviene de la observación de fenómenos externos (artículo 7, "*Utrum divinatio quae est per auguria et omina et alias huiusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita*"<sup>50</sup>), y las suertes (artículo 8, "*Utrum divinatio sortium sit illicita*"<sup>51</sup>).

En estas obras, la adivinación por sueños frecuentemente ocupa una posición secundaria respecto a los temas centrales: el problema de la creencia en la predestinación (habitualmente en relación a las estrellas) y el de los pactos con el demonio, pactos que a su vez se dividen en "expreso" y "secreto"<sup>52</sup>. "Secreto pacto" es una denominación algo confusa: en el esquema de artes mágicas de Santo Tomás el concepto que se desprende es el de pacto implícito, no expreso, mientras en castellano

---

<sup>46</sup>Tomás de Aquino, *Suma teológica*, pp. 256-260.

<sup>47</sup>Tomás de Aquino, *Suma teológica*, pp. 260-262.

<sup>48</sup>Tomás de Aquino, *Suma teológica*, pp. 263-267. Este problema mereció amplia reflexión en otras partes de la obra de Tomás, como se señaló en el capítulo dedicado a "La influencia de los astros sobre los procesos corporales". Aquí ofrece una opinión parcial y sucinta, referida únicamente a los astros en cuanto que forma de adivinación.

<sup>49</sup>Tomás de Aquino, *Suma teológica*, pp. 267-270.

<sup>50</sup>Tomás de Aquino, *Suma teológica*, pp. 270-273.

<sup>51</sup>Tomás de Aquino, *Suma teológica*, pp. 273-277. Esta forma de adivinación no hubiera merecido a los estudiosos mayor interés si no fuera porque aparece utilizada por los apóstoles en el Nuevo Testamento (*Hechos de los Apóstoles* 1, 26).

<sup>52</sup>La enumeración completa de las formas de adivinación según Tomás de Aquino figura en el capítulo dedicado a la relación entre pecado y sueño.

la calificación de "secreto" arrastra la idea de un pacto explícito pero oculto para la sociedad.

Alfonso de Madrigal en su *Commentaria in Genesim* debe abordar el tema de la adivinación por sueños "*Utrum liceat interpretari somnia?*"<sup>53</sup>. Para dilucidar la contradicción que abre la Biblia (que incluye ejemplos de sueños significativos y prohibiciones expresas de la oniromancia<sup>54</sup>) enuncia el principio de que es legítimo interpretar los sueños cuando tienen significado pero es absurdo hacerlo cuando no lo tienen. Recoge una serie de casos en los que lo visto en el sueño no tiene valor más allá del propio sueño, como los producidos por la fantasía o por los deseos o preocupaciones tenidos despierto. Por lo tanto distingue entre causas relevantes o no relevantes de los sueños. Las causas relevantes confieren significado al fenómeno:

...Quando somnia sunt a Deo, vel a rebus naturaliter agentibus, ut a corporibus coelestibus (quia ista agentia praeter somnium efficere possunt) ista somnia habebunt aliquam significationem<sup>55</sup>.

Pero, como señala, resulta imposible dar "*certissima regula*" para reconocer tales causas, y el Tostado finalmente cae en la idea de acudir al buen juicio del soñador como único recurso. Y es que también es imprescindible que tal significado sea lo suficientemente claro. Todas las cautelas parecen insuficientes ya que los sueños pueden provenir del demonio, como en los casos de adivinación de la Antigüedad.

---

<sup>53</sup>Alfonso de Madrigal, *Opera*, Venecia, apud Nicolaum Pezzana, 1728, t. I, cap. 40, q. 2, p. 725 y ss.

<sup>54</sup>*Vid.* la relación de citas y episodios bíblicos en el capítulo dedicado a esta tradición.

<sup>55</sup>Alfonso de Madrigal, *Opera*, loc. cit. [*Cuando los sueños proceden de Dios, o de cosas que actúan naturalmente, como de los cuerpos celestes (porque estos agentes pueden actuar fuera del sueño) estos sueños tienen algún significado.*]

*In iis autem somniis supervacuum est praenosticare, sed solae artes daemonum, quas malefici noverunt hoc praenosticant ex pactis occultis, vel manifestis, quae daemonibus habent*<sup>56</sup>.

Entre los siglos XVI y XVII se redactaron en España una serie de textos atacando a los practicantes de la magia<sup>57</sup>, de los cuales el más conocido es el de Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*<sup>58</sup>. El análisis que el sueño recibe en Ciruelo se reduce a un capítulo monográfico en el que no deja de aportar los mismos temas que aparecerán en la tradición culta sobre la cuestión. Le dedica el capítulo sexto ("Procede contra los que adivinan por sueños"<sup>59</sup>) de la segunda parte ("Tracta de la nigromancia y de las artes divinatorias"), de su *Reprobación*.

*Los sueños vienen a los hombres por tres causas principales; es a saber: por causa natural, por causa moral y por causa teologal. Mas por cualquier causa que vengan, no es lícito por ellos juzgar de las cosas de acaescimiento por casos de fortuna que han de venir a los hombres*<sup>60</sup>.

En la causa natural incluye Ciruelo los sueños que proceden de la alteración del cuerpo del hombre, con mención explícita de los humores como causantes de unos determinados tipos de visiones, y en general hace acordes las alteraciones con las representaciones de la fantasía al cerebro del durmiente:

---

<sup>56</sup>Alfonso de Madrigal, *Opera*, loc. cit. [*En estos es inútil pronosticar, pues solas las artes de los demonios, que los malvados aprendieron, pronostican esto mediante pactos ocultos o manfiestos, que tienen con los demonios.*]

<sup>57</sup>Vid. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995; Lison Tolosana, *Antropología social y hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

<sup>58</sup>Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Barcelona, Ed. Glosa, 1977.

<sup>59</sup>Pedro Ciruelo, *Reprobación*, pp. 75-77.

<sup>60</sup>Pedro Ciruelo, *Reprobación*, p. 75.

*Y por esta razón los médicos cuando curen de algún enfermo le preguntan si ha dormido y qué es lo que ha soñado, por sacar de allí qué humor reina en él; y por ende, saber de qué manera lo ha de curar*<sup>61</sup>.

A continuación, añade la motivación extrínseca de las modificaciones corporales, pero no hace en absoluto referencia a los objetos celestes, como hará Barrientos siguiendo a Santo Tomás<sup>62</sup>, sino al aire circundante que por sus cambios altera la calidad de los humores.

Como "causa moral" identifica lo que en el esquema de Tomás de Aquino se denomina "causa de parte de dentro" de los sueños: los pensamientos tenidos durante el día o el movimiento en las potencias mentales<sup>63</sup>. En el esquema macrobiano y su descendencia<sup>64</sup>, este tipo de motivación tenía un espacio fijo, reservado entre las causas naturales. Lo sorprendente es que Ciruelo, por una parte, denomine a ésta causa "moral" y no "natural", y por otra, que incluya una nota social (¿implica esto que tal tipo de sueños no puedan ser tenidos por los caballeros o el pueblo sin instrucción?):

*La causa moral de los sueños ha lugar en los hombre de negocios o de letras que por la mucha atención que de día ponen en las cosas que se ocupan, la fantasía del hombre está muy puesta en pensar de aquellas cosas*<sup>65</sup>.

En cuanto a la causa teologal, Pedro Ciruelo se atiene a lo dicho por las demás fuentes, y por tanto resulta muy similar a Barrientos:

*La causa teologal o sobrenatural es cuando los sueños vienen por revelación de Dios o de algún ángel bueno o malo.[...] Y de la misma manera habla en*

---

<sup>61</sup>Pedro Ciruelo, *Reprobación*, p. 75

<sup>62</sup>Vid. el capítulo dedicado a este aspecto: "Influencia de los astros en los procesos corporales".

<sup>63</sup>Vid. el capítulo dedicado a las clasificaciones medievales de sueños.

<sup>64</sup>Vid. la sección dedicada a la tradición clásica respecto al sueño.

<sup>65</sup>Pedro Ciruelo, *Reprobación*, p. 76.

sueños a los nigrománticos y adivinos que tienen pacto público o secreto con él, y les revela muchas cosas para que adivinen lo que ha de venir<sup>66</sup>.

Ofrece lo que pretende ser guía para distinguir un sueño enviado por Dios del que ha sido enviado por el demonio, cuestión que se equipara al problema de identificar los sueños verdaderos frente a los falsos (si bien no hay una correspondencia unívoca entre verdadero/divino y falso/diabólico, porque los sueños diabólicos pueden igualmente revelar el futuro, es decir, ser verdaderos):

*La diferencia que hay entre estas dos maneras de revelación es ésta: que en la revelación de Dios o del buen ángel no se hace mención de cosas vanas, ni acaesce muchas veces, si no por alguna cosa de mucha importancia y que pertenesce al bien común del pueblo de Dios; y con tal visión queda el hombre muy certificado que es de buena parte; porque Dios alumbra el entendimiento del hombre y lo certifica en la verdad. Mas en los sueños de los nigrománticos y adivinos no hay tal certidumbre, y vienen muchas veces y sobre cosas livianas y queda el hombre cegado y engañado del diablo, porque lo trata como a esclavo suyo; y así lo permite Dios, porque así lo merece por sus pecados, pues que no quiere guardar la doctrina de Dios y de la Santa Madre Iglesia Católica, y toma amistad con el maligno espíritu enemigo de Dios y de los hombres siervos de Dios<sup>67</sup>.*

Curiosamente, en la mayoría de los tratadistas el hecho de que un sueño se repitiera servía para certificar su realidad y no al contrario. Salvo esta peculiaridad, la conclusión a la que llega no difiere en absoluto de la que alcanzaron quienes habían tratado el tema, poniendo gran énfasis en el peligro de confiar en tales experiencias, y previniendo contra la oniromancia a los creyentes:

---

<sup>66</sup>Pedro Ciruelo, *Reprobación*, p. 77

<sup>67</sup>Pedro Ciruelo, *Reprobación*, p. 77.

*El que por sueños adevina las cosas que acaescieron o acaecerán a los hombrës, es vano, supersticioso y tiene secreto pacto con el diablo como cristiano apóstata, porque los sueños no tienen virtud natural ni sobrenatural de Dios para hacer aquellos efectos a los que los aplican los adevinos. Y todo buen cristiano debe apartar de sí este cuidado de pensar en los sueños, porque como ellos puedan venir por muchas y diversas causas, la gente simple no aciertan a saber por cuál causa vienen; y el diablo, como es sutil, presto podría engañar a los que se dan a esta vanidad*<sup>68</sup>.

La visión de la magia que ofrece Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechicerías*<sup>69</sup> ya no tiene que ver con la imagen de los textos comentados, y se coloca entre aquellos textos que apoyaron la creencia en una "Iglesia Diabólica" a la que atribuirle, entre otros males sociales, las prácticas heterodoxas de toda índole<sup>70</sup>. Esta idea hizo gran fortuna en la sociedad moderna occidental, y fue confirmada por los testimonios arrancados por tribunales civiles y religiosos a sus reos.

## II.5 El texto de Lope de Barrientos

Barrientos refleja la serie de preocupaciones de otros escritores eclesiásticos contemporáneos: la liviandad con que se trataban aspectos conflictivos del conocimiento, la necesidad de responder a ello, el riesgo

---

<sup>68</sup>Pedro Ciruelo, *Reprobación*, p. 77.

<sup>69</sup>Fray Martín de Castañega publicó su *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías* (Logroño, Miguel de Eguía, 1529), con el que refleja el pensamiento de algunos inquisidores, muy cercanos a los planteamientos del *Malleus maleficorum*.

<sup>70</sup>Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 194-195.

de difundir un texto sobre tales aspectos escrito en romance, al alcance de lectores poco preparados. En su caso parece claro el deseo de subsanar de manera lo más definitiva posible una palpable carencia en asuntos especialmente difíciles por concernir al ámbito de la ortodoxia cristiana.

En el primero de los tres tratados, el *Tratado de caso y fortuna*, hay indicación expresa de una consulta oral, por lo que parece respondida más veces de lo razonable, motivo por el que elige el tema para redactar el tratado que se le ha solicitado. La controvertida opción de solventar por escrito cuestiones de esta índole será también discutida en los otros dos tratados (*Tratado del dormir* y *Tratado de la divinança*).

El Rey va a ser lector (ya que ha pedido al obispo alguna "escriptura" con que entretenerse), de un texto que responde a una pregunta concreta y personal suya. A lo largo de los tres tratados Juan II aparece como narratario en numerosas ocasiones, y sobre todo, como resulta habitual, en los prohemios.

Un fragmento del Prohemio del *Tratado de la divinança* sirve a Lope de Barrientos para resumir su postura ante sus tratados tanto en cuanto al fondo como en cuanto a la forma :

*Esta primera parte es materia muy ardua e de alta especulacion, tal que era mejor dezirse por palabra viva que non por escriptura, por quanto ay en ella algunos passos que por escriptura serían difiçiles de se entender, espeçialmente a los que non saben los prinçipios de la sçiençias; pero considerando la exçelencia de tu alto juyzio, e así mismo conosçiendo que non faltarán a tu Alteza sabios que te aclaren las dubdas que te ocurrieren, porrné aquí las más palpables razones que podré, e cessaré de poner otras de tanta inportançia que non sufren escriptura en romance, porque a los ignorantes non*

*recrescan dende mayores dubdas por las non poder entender, ca de tu alto juyçio e entendimiento, çierto soy que te serán claramente manifestas e notorias, d'ellas por ty e d'ellas con poca ayuda de sabios prinçipiados.*

*Pero çéssolo por la causa sobredicha, por ser la escriptura en romance, la qual viniendo commo verrná a notiçia de algunos inorantes podrían errar, commo dicho es. E, por quanto todo lo que escrivo e escriviere es mi deseo que sea entendido quanto posible fuere a los leyentes, por tanto uso e entiendo usar el más plano estilo que pudiere, ca puesto que el alto estilo se sufra en las materias baxas, pero non es conveniente en las materias de alta especulación, ca de otra guisa el trabajo sería doblado, lo uno para entender el estilo de la escriptura, el otro para entender la altura de la especulación<sup>71</sup>.*

Tras la mención del Rey emerge en el texto la figura del resto de destinatarios. La obsesión por el "otro lector" reaparece de manera expresa el hilo de los asuntos más conflictivos, de una manera muy similar a la que aparece en obras de semejantes características<sup>72</sup>.

La falta de principios en las ciencias implica mayor dificultad por las posibles malinterpretaciones de lo que queda escrito, sobre todo por tratarse de un texto en romance, es decir, asume la idea de que la lengua romance está abierta a todo el mundo, incluidos los ignorantes, ya que el hecho de leer romance (frente al ambiguo "verrná a notiçia", a continuación introduce el específico "leyentes") no conlleva una mínima formación en ciencias. En romance el conocimiento deja de ser críptico y tiene gran difusión.

---

<sup>71</sup>Tractado de la Divinança, p. 137.

<sup>72</sup>Como en *Las çinco figuratas paradoxas* del Tostado, donde, aparte del destinatario explícito, subyace la idea del resto de lectores posibles.



Para dirigirse a Juan II emplea unos argumentos muy distintos de los que utiliza para dirigirse al resto de entendedores, que predominan claramente como destinatarios en el interior del texto. Aparecen comúnmente caracterizados como un "discreto lector", hombre discreto sin conocimientos profundos (no escribe para los "sabios perfectos"), a la altura de las expectativas del escritor:

*Quien bien le notare conosçerá...*<sup>73</sup>

*La qual será entendida por el que este capítulo notare e entendiere.*<sup>74</sup>

*Las quales bien conosçidas e entendidas ningunt varón discreto non deve dar fe nin poner esperança en las visiones que paresçen en sueños...*<sup>75</sup>

*E quien bien quisiere e sopiere mirar a las tales personas luego conosçerá...*<sup>76</sup>

*...Esta materia del tienpo a los que non tienen prinçipios es tan dura de entender, pero esto basta a nuestro propósito...*<sup>77</sup>

*Lo qual todo nasçe e se causa por falta de juyzio, ca el que onbre fuere razonable juzgará que...*<sup>78</sup>

Por otra parte, tampoco exige gran cosa de su lector, ya que las razones que le manifiesta son muy simples, muy sucintas, casi "entendimientos primeros", en los que ningún varón discreto se equivocaría. Y sin embargo, detrás de esta figura ideal se encuentra siempre latente el lector que no entiende nada bien lo que se le explica ("los simples" como dirá el Tostado) y que preocupa al autor.

---

<sup>73</sup>Tratado del dormir, p. 2.

<sup>74</sup>Tratado del dormir, p. 58.

<sup>75</sup>Tratado del dormir, p. 62.

<sup>76</sup>Tratado del dormir, p. 63.

<sup>77</sup>Tratado del dormir, p. 71.

<sup>78</sup>Tratado del dormir, p. 71.

El Tostado resume con gran precisión las razones clave para controlar la información que se proporciona en asuntos de esta índole, al hilo del problema del aojamiento:

*Et aunque las cosas susodichas sean verdaderas, non discordantes de la fee cathólica, enpero algún tanto nos es agravio conffessar públicamente que se pueda fazer algún aojamiento. Et esto non porque las verdades devan seer ascondidas, ca las verdades dessean seer en público puestas. Enpero porque los simples non sabientes distinguir entre las verdades et falsedades, quando oyesse[n] dezir que alguna cosa podíe seer aojada, tomarían alguna manera inconveniente et bolver se yan a muchas supersticiones et errores peligrosos, por lo qual delante las ignorantes personas algunas verdades son mejores encobrir que declararlas<sup>79</sup>.*

De ahí la afirmación de que los asuntos más complejos deben tener el estilo más claro para que no represente una dificultad añadida: dedicar un estilo alto para los contenidos bajos y un estilo bajo para los altos subvierte la teoría tradicional de los estilos pero muestra una voluntad pragmática y didáctica por encima de convenciones, ejemplo del empeño general de ser entendidos por aquellos que desean aprender. La obsesión por ser entendido le hace sentir como insuficiente la escritura y remitirse constantemente a la oralidad como salida a los puntos realmente conflictivos ("Ca por seer la materia de tan alta especulación non puede por escritura seer más declarada")<sup>80</sup>.

Aspira a popularizar unos conocimientos con la conciencia de que los textos originales ni podían ni debían ser utilizados por el público para el que escribe, y por ello filtra sus contenidos. Barrientos llega a mencionar expresamente sus criterios para manipular el material:

---

<sup>79</sup>Alfonso Fernández de Madrigal, *Las cinco figuratas paradoxas*, p. 463.

<sup>80</sup>*Tratado del dormir*, p. 80.

*...E puesto que aya muchas maneras de soñar segunt por estenso lo escribe Valerio Máximo pero porque muchas d'ellas acaesçieron en tienpo de los gentiles e non son convenientes a la religión christiana e asi mismo porque todas se pueden comprehender en dos espeçias por tanto dexadas las otras solamente diremos aquí d'estas dos espeçias de sueños<sup>81</sup>.*

A este criterio predominantemente "censor" se une la razón más repetida por don Lope: "evitar prolixidad". Efectivamente el texto es muy conciso y la idea se cita a menudo:

*Dejando algunas respuestas frívolas que algunos dixeron por evitar prolixidad...<sup>82</sup>*

*E para conplido conoçimiento d'estas potencias bien se requería un largo tractado pero esto basta para saber e conosçer las causas de los sueños...<sup>83</sup>*

*E de aquellas treze maneras puse aquí las dos sobredichas por quanto éstas solamente eran neçesarias a nuestro propósito...<sup>84</sup>*

*E si non fuese por la grant prolixidad que d'ello se requería e recresçía bien se podría mostrar por muchas razones claras e magnifiestas que son quasi entendimientos primeros...<sup>85</sup>*

*E puesto que para perfecta declaración d'estas materias se requería alguna prolixidad pero segunt nuestro intento bastará lo que aquí se dirá...<sup>86</sup>*

*Por tanto sería nesçesario alargar algunt tanto la materia en esta parte, de lo qual segunt la materia se recresçería grant prolixidad...<sup>87</sup>*

*E para la presente especulación basta saber ...<sup>88</sup>*

---

<sup>81</sup>Tratado del dormir, p. 24.

<sup>82</sup>Tratado del dormir, p. 12.

<sup>83</sup>Tratado del dormir, p. 18.

<sup>84</sup>Tratado del dormir, p. 27.

<sup>85</sup>Tratado del dormir, p. 65.

<sup>86</sup>Tratado del dormir, p. 66.

<sup>87</sup>Tratado del dormir, p. 73.

<sup>88</sup>Tratado del dormir, p. 73.

*Otras muchas señales e razones se podrían traher a este propósito las quales se dexan así por evitar prolixidad como por bastar éstas para declaración de nuestro intento...*<sup>89</sup>

Manifiesta claramente, de la misma forma en que lo va puntualizando a lo largo de sus trabajos, una abierta preferencia por la oralidad en lo que se refiere a materias complicadas que hay que explicar a no entendidos:

*...Por el qual bien entendido podrás aceptar o desechar las cosas advenideras quando te fueren fabladas a tu Señoría, la qual, si en algunas cosas de las contenidas dubdare, preguntándolas a sabio perfecto soy çierto que te las fará entender por palabra viva, ca por seer la materia de tan alta especulación no puede seer más declarada...*<sup>90</sup>

Entre "los que non saben los prinçipios de las sçiençias"<sup>91</sup> se encuentra el público de estas obras: personas interesadas en temas para los que no han recibido base teórica suficiente y que sin embargo deben encontrar vehículo para acceder a un conjunto de conocimiento, un patrimonio hasta entonces bastante restringido.

En las materias que Barrientos analiza está claro que el Rey, y en general las personas en las que se concentra el poder, necesitan un cierto criterio. No se trata de una mera curiosidad intelectual: los asuntos relativos a la adivinación del futuro por diversas vías tocan muy de cerca, por una parte, la ortodoxia (a la que el clero espera el Rey salvaguarde), y por otra, pueden afectar al propio Juan II si se muestra accesible a este tipo de dialéctica (a la cual su tío, Enrique de Villena, sin ir más lejos, resultaba tan proclive).

---

<sup>89</sup>Tratado del dormir, p. 9.

<sup>90</sup>Tratado del dormir, p. 80.

<sup>91</sup>Tractado de la divinança, p. 137.

Pero cuando se trata de Juan II, no vamos a encontrar un apetito desordenado por saber, sino lo propio de su alta persona:

*Se muestra bien tu virtuosa condición e real deseo en querer saber lo que a todo rey e príncipe pertenesçe saber, ca, non lo sabiendo, non podrías por ty juzgar e determinar en los tales casos de arte mágica quando ante tu Alteza fuesen denunciados<sup>92</sup>.*

Por una parte elogia el deseo de conocimiento del Rey como propio de su condición (no el conocimiento sino el deseo de conocer), y pondera por tanto sus cualidades naturales, su alto entendimiento y deseo. Asume el real desconocimiento con toda naturalidad, con la contraposición: sabiduría (sabio perfecto) y alto entendimiento (rey), mientras incide en la función de éste como legislador, justificando el deseo de conocimiento en tanto que éste es práctico (incluso necesario) y no especulativo.

*...Porque quando algunt astrólogo fablare a tu Señoría algunas cosas advenideras, sepas si es posible de se saber porque algunas cosas dizen ellos que los ángeles en quanto ángeles non las pueden saber<sup>93</sup>.*

Aunque Barrientos se ciñe con bastante fidelidad a un reducido grupo de textos escolásticos, el destinatario de su obra dista mucho de aquél al que lo destinan sus fuentes: parte de obras escritos por clérigos y filósofos para sus afines y los extracta y depura para un lector no intelectual (desde luego no en la línea en que el obispo lo entiende).

Barrientos se basa en dos autores de manera clara: Alberto Magno para los aspectos científicos (es decir, de su visión de Aristóteles y los comentaristas que San Alberto recoge) y Tomás de Aquino para la doctrina. A partir de ambos compone el texto en el que sin duda figuran otras fuentes, pero casi siempre según la pauta de utilización de los

---

<sup>92</sup>Tractado de la divinança, p. 136.

<sup>93</sup>Tratado del dormir, p. 2.

autores mencionados, e incluso tomándolos de las citas que de ellos hacen San Alberto o Santo Tomás.

El *Tratado del dormir* se compone sobre el modelo esencial aristotélico de los tratados dedicados al sueño en los *Parva Naturalia*, el mismo que sigue Alberto Magno, éste, sin duda, es el texto de partida para Barrientos. El esquema tripartito (dormir, soñar, adivinación por sueño) únicamente se desvirtúa por el deseo del obispo de prolongar el último aspecto que trata la obra del Estagirita: el problema de la adivinación a través del sueño, y, como lo había hecho Alberto Magno, conduce esta materia para enlazar con cuestiones relativas a la profecía, la adivinación en general y las cualidades de los hombres que podrían recibir conocimiento fidedigno del futuro. Pero, frente a las soluciones alcanzadas por San Alberto, don Lope, a partir de este punto, elige como fuente principal la autoridad doctrinal que se había ido imponiendo, la de Tomás de Aquino. Ocuparse de la adivinación le merece un capítulo monográfico<sup>94</sup>, en el que se distancia del sueño como tema principal para enlazar con su siguiente trabajo, dedicado exclusivamente a las artes mágicas, y así justifica la segunda parte del largo título: *Tratado del dormir y despertar y del soñar y de las adivinanças, agüeros y profecía*. Este capítulo ("Capítulo final: quáles cosas advenideras se pueden saber e quáles son imposibles de ser sabidas ante que vengan"), redactado originalmente para esta obra, se repite textualmente en el *Tratado de la divinança*<sup>95</sup>.

Así, pues, soñar sirve de pie para abordar las adivinaciones, agüeros y profecías, cuya presencia en el título indican la importancia que el autor les concede, en clara desproporción con su presencia en el

<sup>94</sup>*Tratado del dormir*, pp. 75-80.

<sup>95</sup>*Tratado de la divinança*, pp. 152-154.

texto. Aunque, según dice, "se pone aquí quasi incidentalmente...", el problema del conocimiento del futuro parece la conclusión a la que el tratado conduce. La razón se encontraría en las palabras del proemio, según las cuales el Rey encargó a su confesor una obra sobre los sueños y los agüeros<sup>96</sup>, solicitud que Barrientos reinterpreta a su conveniencia, limitándose a adaptar y resumir los textos aristotélicos al respecto e incorporando una parte sobre la adivinación: su trabajo resulta así mucho más cómodo y fácil, pero desvirtúa la petición original, que tenía un objeto bastante más conciso pero que le hubiera exigido elaborar una obra con una estructura nueva; Barrientos prefiere apoyarse en la mayor medida posible en unos materiales que conoce bien.

En cuanto a la forma, pretende seguir con fidelidad el método expositivo escolástico, pero la enorme criba del material original, la drástica reducción y el firme propósito de huir de la "prolixidad" (y de entrar en materias conflictivas) ofrecen un resultado desigual, con la oscuridad de quien habla ante no iniciados de un tema que conoce en toda su profundidad. El prelado está extractando a partir de unos materiales que maneja ampliamente, y pretende suplir con preámbulos y algunos excursos la falta de base en sus receptores. Sin embargo, no desarrolla todos sus argumentos de manera equilibrada y estudiada y, al construir su exposición, la sostiene sobre conceptos e ideas que a menudo no ha explicado: ¿Por qué considera necesario describir el proceso de la digestión y no el concepto de *spiritus*, las virtudes animales o el *ánima sensitiva*? Resulta bastante probable que se trate de lagunas que el autor olvida porque simplemente no es consciente que deberían ser completadas. En ocasiones, estas cuestiones afloran porque

---

<sup>96</sup>Tratado del dormir, p. 1.

Barrientos las incorpora desde su fuente (generalmente Alberto Magno) dentro de párrafos o razonamientos que ni filtra ni glosa.

Otra consideración merecen las omisiones deliberadas de las que el obispo pretende que quede la menor huella posible y sin que sufra por ello la exposición del planteamiento; el público al que se dirige determina restricciones en dos líneas: una es la de evitar "prolixidad" y otra la de no poner a disposición de este público los aspectos más conflictivos en una temática en sí difícil (es de sospechar que la primera razón enmascare en varias ocasiones la segunda). Hay numerosas cuestiones, muy presentes en la fuente (habitualmente San Alberto), de las que no queda rastro en la adaptación del texto aristotélico por Barrientos, generalmente temas de cierta profundidad científica o con complejas implicaciones teológicas. En ocasiones le ha resultado imposible omitir algún punto: sirva como ejemplo el caso de los "sueños que vienen de la parte de fuera", es decir, la influencia de los astros sobre los procesos mentales, uno de los cuatro puntos clave del modelo aristotélico sobre el que Barrientos "pasa de puntillas", como se señala en el punto correspondiente de este estudio.

El *Tratado del dormir* es en esencia divulgador y en los casos conflictivos remite a "sabio perfecto" y a "palabra viva": "Para lo qual es necesario juyzio e consejo de gran sabio que sepa juzgar e disçerner de qué parte proçedan los tales sueños"<sup>97</sup>. Pretende proporcionar un pequeño manual que sirva de pauta de actuación a personas discretas aunque no versadas en ciencias, sobre asuntos problemáticos para la ortodoxia, sacándolos de su contexto teológico: tiene sobre todo el valor de poner a disposición de los profanos un conocimiento muy

---

<sup>97</sup> *Tratado del dormir*, p. 22.



especializado, pero Barrientos no se atreve a desligarse del conocimiento de los eruditos y para evitar conflictos remite al sabio perfecto que en persona será el único capaz de dar juicios concluyentes.

## III.1 Tradición clásica

### III.1.1 Introducción

La teoría sobre el sueño a lo largo de la Antigüedad ha merecido un gran número de estudios, que aportan abundante documentación<sup>1</sup>; como señala Patricia Cox Miller<sup>2</sup>, la Antigüedad, sobre todo en la época tardía, dedicó gran espacio al estudio de los entes invisibles y su relación y comunicación con los hombres<sup>3</sup>, aspecto en el que el sueño se incluye. En torno a éste se generó una importante literatura teórica que lo abordaba desde el punto de vista teológico (en cuanto medio de contacto con la divinidad) y psicológico (como actividad del alma, productora de imágenes y emociones). Algunas de las ideas más comunes respecto al sueño aparecen establecidas en época clásica.

Entre los griegos y los romanos estaba difundida la idea de que lo visto en sueños era una realidad, resultado de la acción de entes sobrenaturales<sup>4</sup>, consistente en avisos o información que no debían dejarse de lado sino tenerse presentes, no sólo a nivel individual sino a nivel general: los sueños recibidos por los dirigentes (los reyes, en el caso de las sociedades monárquicas) resultaban especialmente

---

<sup>1</sup>Aristóteles queda fuera de esta sección porque su estudio se encuadra en el de la historia de la fisiología y psicología.

<sup>2</sup>P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

<sup>3</sup>Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, pp. 55-65.

<sup>4</sup>Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, p.5; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 105; R. Arbesmann, "Fasting and prophecy in pagan and Christian Antiquity", *Traditio* VII (1949-51), pp. 14-15.

relevantes para la totalidad de la sociedad<sup>5</sup>. Predominaba la idea del sueño como medio de conocimiento de una realidad más allá del mundo, un estado en el que se tomaba contacto directo con las fuerzas sobrenaturales, tanto si se entiende que el alma recibe el mensaje de la divinidad o de sus enviados<sup>6</sup> como si se considera que es el alma la que, libre de la atadura del cuerpo, alcanza y conoce una realidad superior<sup>7</sup>.

### III.1.2 Los poetas

Determinados fragmentos de las obras homéricas sirven de cita casi obligada para los que pretendieron acercarse a esta cuestión<sup>8</sup>. Muchos de los autores que abordan el tema volverán a la metáfora sobre la doble naturaleza del sueño, que ofrece tanto visiones vanas como imágenes que anuncian el futuro, según lo describe la discreta Penélope:

*Son, no obstante, mi huésped, los sueños ambiguos y oscuros  
y lo en ellos mostrado no todo se cumple en la vida,  
pues sus tenues visiones se escapan por puertas diversas.  
De marfil es la una, de cuerno la otra, y aquellos  
que nos llegan pasando a través del marfil aserrado*

---

<sup>5</sup>Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, ed. Fernando Martín Acera, Madrid, Akal, 1988, pp. 99-109.

<sup>6</sup>Los seres intermedios desempeñan en el sueño un papel muy importante: "As E.R.Dodds observed, by the second century C.E. 'virtually everyone, pagan, Jewish, Christian, or Gnostic, believed in the existence of these beings and in their function as mediators, whether he called them daemons or angels or aions or simply 'spirits' (pneumata)". P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, p. 51.

<sup>7</sup>C. A. Meier, "The Dream in Ancient Greece and its Use in Temple Cures (incubation)" en *The Dream and Human Societies*, Von Grunebaum, Gustave E., Callois, Roger (eds.), Berkeley, University of California Press, 1966, p. 307.

<sup>8</sup>Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, pp. 36-38.

*nos engañan trayendo palabras que no se realizan;  
 los restantes, empero, que cruzan el cuerno pulido  
 se le cumplen de cierto al mortal que los ve...*<sup>9</sup>

Supuso una importante cantidad de discusión erudita el justificar la elección de tales materiales para una y otra puerta. Algunos argumentos recurren a la semejanza de los términos en griego para "cuerno" y "marfil" con los verbos "cumplirse" y "engañar" respectivamente; otros interpretan las puertas como metonimias, haciendo corresponder a la de hueso con los ojos frente a la de marfil, la boca; otro de los argumentos más verosímiles señala la posibilidad de ver a través del cuerno, que puede trabajarse hasta que queda traslúcido, pero nunca a través del marfil, que es opaco<sup>10</sup>.

Mientras que Homero caracteriza todos los sueños como "ambiguos y oscuros", en la reelaboración de Virgilio hay una radical división en sueños verdaderos y falsos, a partir de la misma metáfora:

*Dos puertas hay del Sueño. Una de ellas de cuerno, según dicen,  
 por donde se permite fácil paso a las sombras verdaderas,  
 la otra es toda brillante con la lumbre del albo marfil resplandeciente.  
 Por ésta los espíritus sólo mandan visiones ilusorias  
 a la luz de la altura. Prosiguiendo su plática,  
 Anquises acompaña a su hijo y la Sibila, y los despide al cabo  
 por la puerta de marfil. Ataja Eneas el camino a las naves...*<sup>11</sup>

Los versos de la *Odisea* "Del océano a las ondas llegaron, al cabo de Leucas, / a las puertas del sol, al país de los sueños..." (Canto 24, vv 11-

<sup>9</sup>Homero, *Odisea*, trad. José Manuel Pabón. Madrid, Gredos, 1986 (1ª Reim.), canto XIX, vv. 560-568.

<sup>10</sup>Jon Whitman, *Allegory. The dynamics of an ancient and medieval technique*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 94.

<sup>11</sup>Virgilio, *Eneida*, trad. Javier de Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992, canto VI, vv. 893-898, p. 333. Citado por Macrobio en *Commentarii*, 1.3, 6.

12)<sup>12</sup>, aglutinan comentarios relativos a la esencia del sueño, sobre todo entre los neoplatónicos. Homero ubica más allá del océano un espacio para el "país de los sueños", frase que también aparece traducida como "gente de los sueños"; al margen de cómo se interprete, acentúa la autonomía de las figuras de los sueños que visitan a los hombres, quienes pueden verlos cuando duermen. Porfirio identifica el mencionado espacio como la Vía Láctea; como Pitágoras, pretende ubicar allí las almas en su existencia original, separadas de los cuerpos (en los que aún no han entrado), en éstas reconoce a la "gente de los sueños"<sup>13</sup>.

El situar Virgilio las puertas de los sueños en el Hades responde a una visión muy difundida respecto a la naturaleza de los sueños en el mundo clásico, que ilustra a la vez el posible significado de la frase homérica: los sueños son "sombras" o "fantasmas" que se localizan en el infierno, con lo que se identifica el país de los muertos con el país de los sueños (Hypnos y Tánatos, como personificaciones, se encontraban ya íntimamente relacionados). Así se explica también la vinculación entre los sueños y los muertos que regresan a hablar a los suyos<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup>Homero, *Odisea*, trad. José Manuel Pabón. Madrid, Gredos, 1986 (1ª Reim.).

<sup>13</sup>Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, p. 7, citando a Proclus, *In Rem Publicam*, 2.131.8-14.

<sup>14</sup>Sobre este aspecto en Virgilio vid. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, pp. 24-26.

### III.1.3 Los filósofos

Platón no tiene un trabajo monográfico respecto al sueño; sus opiniones aparecen dispersas en sus distintas obras<sup>15</sup>. En el *Timeo*, Platón acepta que el hombre pueda recibir información de la divinidad en sueños, pero sólo puede interpretar y conocer el mensaje despierto, reflexionando y analizando con su capacidad racional la visión onírica. En la *República* describe el alma humana como dividida en tres partes:

*Pienso, por otra parte, que, cuando uno cuenta con salud y moderación y se echa a dormir tras despertar la parte racional de su alma y banquetearla con bellos discursos y consideraciones, cuando ha llegado a meditar sobre sí mismo sin permitir que los apetitos se hallen en necesidad o en hartazgo, para que se adormezcan y no perturben a la parte mejor con su regocijo o su desazón, sino que permitan a ésta examinar por sí sola y pura y esforzarse en percibir, lo que no sabe en las cosas que han sucedido, en las que suceden y en las que están por suceder; cuando del mismo modo sosiega a la parte impetuosa y se duerme sin tener el ánimo excitado por un arrebató de cólera contra nadie, sino que, tras tranquilizar a estas dos partes del alma, la tercera, en la cual se encuentra la sabiduría, se pone en movimiento, y así puede darse el reposo: sabes que es en este estado cuando mejor puede alcanzarse la verdad y menos se presentan las visiones prohibidas de los sueños<sup>16</sup>.*

Incluye alguna de las ideas repetidas al respecto, como la de la enorme influencia de las pasiones vividas en vela durante el sueño y la distorsión que aquellas provocan sobre éste. En esta visión, la actitud del

---

<sup>15</sup>Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, p. 39.

<sup>16</sup>Platón, *Diálogos IV. República*, int., trad. y notas Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1992 (2ª Reimp.), 571e-572a, p. 422.

hombre va a jugar un papel esencial, y la disposición al sueño se aborda desde un punto de vista ético, que a la vez permita evitar la "visiones prohibidas". Intrínsecamente asume una perspectiva elitista en lo que a los buenos soñadores se refiere (describe una situación privilegiada). Asume que el dormir es un buen momento para alcanzar la verdad, en el que la sabiduría queda liberada. En su planteamiento, la manera en la que el sueño se va a desarrollar se explicará en relación a las tres partes del alma que lo moldearían, sin vincularse a una única<sup>17</sup>.

Cicerón reproduce este modelo en su *De divinatione*<sup>18</sup>, donde ridiculiza la idea de que los dioses se comuniquen con los hombres en sueños (que no serían sino producto de los recuerdos entremezclados de las personas despiertas), afirmando que elegirían medios más elevados que éstos para comunicarse<sup>19</sup>. Cicerón sigue a Posidonio para establecer una división de las artes adivinatorias, quien lo hacía de forma muy similar a Platón en el *Fedro*<sup>20</sup>. Éste establecía una clasificación en racionales e irracionales: los métodos "racionales" se basaban en la reflexión y análisis de ciertos signos de acuerdo con unas normas de interpretación, mientras que las técnicas irracionales correspondían a los casos en los que el profeta era poseído por un dios y, en estado de éxtasis, musitaba algunas palabras fragmentadas que se consideraban el mensaje divino; a este grupo pertenecería la adivinación por sueños (incluidos los inducidos por prácticas mágicas o incubación). Cicerón cataloga los métodos de adivinación en: *divinatio artificiosa* y *divinatio*

---

<sup>17</sup>Meier, "The Dream in Ancient Greece", p. 309.

<sup>18</sup>Cicerón, *De divinatione*, Loeb Classical Library, 1971, 1, 29.60. Cicerón se muestra en este texto igualmente escéptico respecto a otras formas de adivinación.

<sup>19</sup>Sobre este tema en Cicerón, *vid.* Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, pp. 44-45.

<sup>20</sup>Platón, *Diálogos III. Fedón*. int., trad. y notas C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 1992, 244AD.

*naturalis*, y pone en boca de su hermano Quinto los argumentos a favor de la adivinación que ofrecían los estoicos<sup>21</sup>.

Los estoicos manejaban la clasificación de los sueños según su origen, que Posidonio transmite a su discípulo Cicerón, quien la recoge en el *De divinatione* (I, 64). La fuente de estas visiones se encuentra bien en el hombre (en su alma), bien en los espíritus inmortales que pueblan el aire, bien en los propios dioses que se dirigen a los hombres por este medio.

Posidonio y Filón, en los textos que dedican al tema, establecieron una división tripartita de los sueños según su procedencia<sup>22</sup>: enviados por los dioses, por los demonios o resultado de la actividad del alma. A estas categorías se unen consideraciones de otra índole: si las visiones son claras o enigmáticas, si son verdaderas o falsas. En palabras de Cicerón la escuela estoica sostiene la posibilidad de que al alma vea el futuro en sueños por la naturaleza que se le atribuye, divina y derivada de una fuente externa en la que estaba en contacto con las otras almas que pueblan el universo<sup>23</sup>.

Cicerón va recogiendo argumentos sobre los engaños de la percepción que serán repetidas por diversos autores. Los sueños se cumplen por coincidencia: si todas las noches se sueña, por lógica algún sueño tendrá que cumplirse<sup>24</sup>. Actuar como recomienda un sueño o creer lo que se observa es como seguir lo que un loco dice o hace. Va contra la razón depositar más fe en éstos que en las ciencias y técnicas<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup>Arbesmann, "Fasting and prophecy", pp. 9-10.

<sup>22</sup>Arbesmann, "Fasting and prophecy", pp. 14-15.

<sup>23</sup>Cicerón, *De divinatione* I, 64: Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, pp. 52-53.

<sup>24</sup>*De divinatione*, II, 121.

<sup>25</sup>*De divinatione*, II, 122-123.



Desde un punto de vista teológico se pregunta por qué un poder divino, si desea entregar a los hombres el conocimiento del futuro, lo haría de forma que en realidad no fuera reconocible, porque se olvida, porque está velado<sup>26</sup>. La divinidad sin duda sabe que muchos hombres no tienen en consideración sus sueños. Nada impediría a un poder divino enviarnos la información estando despiertos; ninguna definición del sueño contradice esta posibilidad:

*Sive enim externus et adventicius pulsus animos dormientium commovet, sive per se ipsi animi moventur, sive quae causa alia est cur secundum quietem aliquid videre, audire, agere videamur, eadem causa vigilantibus esse poterat*<sup>27</sup>.

Señala que incluso los que creen en sueños aceptan que no todos son verdaderos: ¿por qué un dios se sirve de un medio poblado de mentiras?, ¿de dónde provienen los sueños falsos?. Si éstos resultan de la naturaleza es lógico pensar que todos lo hagan. La oscuridad, los acertijos, no coincidirían con la dignidad de los dioses: "*Ergo obscura somnia minime consentanea maiestati deorum*"<sup>28</sup>.

Respecto a los numerosos ejemplos aducidos en boca de Quinto, Cicerón expresa la duda que siempre pesa sobre ellos: que hayan sido inventados<sup>29</sup>. Una vez mencionada esta desconfianza, se atiene a dar una explicación naturalista de sus propios sueños, según el modelo aristotélico<sup>30</sup>.

Cicerón apoya sus argumentos en los de Aristóteles, describiendo así el sueño como un proceso psicobiológico<sup>31</sup>; sólo por credulidad

---

<sup>26</sup>*De divinatione*, II, 124-125.

<sup>27</sup>*De divinatione*, II 126.

<sup>28</sup>*De divinatione*, II 135.

<sup>29</sup>*De divinatione*, II, 136-142.

<sup>30</sup>*De divinatione*, II, 142-143.

<sup>31</sup>Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, p. 44.

circulan una serie de ideas falsas sobre los mensajes de los dioses. Uno de los argumentos para sostener la vanidad de los sueños radica en su frecuente olvido, lo que haría absurdo que la divinidad los utilizara. Sí acepta que estos fenómenos tengan para un médico relevancia y valor predictivo, posibilidad que entre otros autores incluía Aristóteles:

*Nam medici ex quibusdam rebus et advenientis et crescentis morbos intellegunt, non nullas etiam valetudinis significationes, ut hoc ipsum, pleni enectine simus, ex quodam genere somniorum intellegi posse dicunt*<sup>32</sup>.

Lucrecio, en *De rerum natura*, describe el dormir como un recogimiento de la energía hacia el interior del cuerpo<sup>33</sup>, abandonando los miembros exteriores, y justifica los sueños como resultado de las preocupaciones, aficiones o situación del hombre mientras está despierto:

*Y no es otra la causa que, cuando el sueño tiene derribados los miembros, nuestro espíritu permanezca en vela: porque lo excitan los mismos simulacros que cuando estamos despiertos, hasta el punto que creemos ver al que, dejando la vida, fue ya presa de la muerte y de la tierra. La Naturaleza produce estas ilusiones porque todos los sentimientos del cuerpo reposan, paralizados en los miembros, incapaces de refutar error contrastándolo con la verdad*<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup>*De divinatione*, II 142. [Efectivamente los médicos conocen a partir de algunas de estas cosas las enfermedades que van a producirse y que se desarrollan pues se dice que puede conocerse de algún tipo de sueños algunas señales del estado de salud como esto mismo, si estamos saturados o agotados.]

<sup>33</sup>Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, p. 42.

<sup>34</sup>Lucrecio, *De la naturaleza*, Texto revisado y traducido por Eduardo Valentí, Madrid, CSIC, 1983, 2 vols. Vol. II, lib. III, 758-763, p. 48.

### III.1.4 Los libros de sueños

Visión tan escéptica del sueño no tuvo mucho respaldo en la Antigüedad. La oniromancia, desde luego, recibía una valoración secundaria con respecto a otras formas de adivinación institucionalizadas, como la adivinación mediante las entrañas de los animales sacrificados o el vuelo de los pájaros llevada a cabo por sacerdotes. Los papiros con fórmulas mágicas que se conservan recogen distintas técnicas para obtener sueños revelatorios, bien sea para uno mismo, bien para otra persona<sup>35</sup>. En muchas ocasiones, la petición de un sueño para otra persona implica un deseo de atraerla en sentido amoroso<sup>36</sup>. Los procedimientos van de los muy simples a los complejos. Generalmente incluirán una purificación ritual, recitación de fórmulas de petición hacia una lámpara encendida, o escritura de una petición en tiras de pergamino, e invocación de figuras divinas. Se suelen dirigir a un dios, especialmente Hermes, Helios, Besas, pero también se pueden dirigir genericamente "al que envía los sueños", a un arcángel o a un dios superior denominado Zizaubio, estrella del grupo de las Pléyades<sup>37</sup>. Sirva como ejemplo una fórmula breve:

---

<sup>35</sup>*Textos de magia en papiros griegos*, introd., trad. y notas de José Luis Calvo Martínez y M<sup>a</sup>Dolores Sánchez Romero, Madrid, Gredos, 1987.

<sup>36</sup>Como señala Luis Gil, existe en las diversas culturas la creencia de que el sueño erótico es de alguna forma enviado por su objeto al propio soñador, por lo cual aquel que experimenta un deseo sexual que se manifiesta en los sueños responsabilizaría de ellos a la persona deseada. Luis Gil, "*Procul recedant somnia*. Los ensueños eróticos en la antigüedad pagana y cristiana" (en *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, José L. Melena ed. Victoriaco Vasconum, 1985, parte I, pp. 193-219), p. 194.

<sup>37</sup>*Textos de magia en papiros griegos*, p. 37.

*Pinta con toda precisión en un jirón de lino, con sangre de codorniz, una imagen del dios Hermes, derecho, con rostro de ibis; después añade también el nombre con tinta de mirra y luego pronuncia la fórmula:*

*"Ven a mi lado, aquí, inmediatamente, tú que tienes el poder, te invoco a tí, dios de dioses que estás sobre los espíritus; muéstrame esto en sueños. Te conjuro por tu padre Osiris y por Isis, tu madre, a que me muestres una de tus formas y vaticines sobre lo que quiero. Tu nombre es: eiouathi, psrepnoua nerter, diochasbara, Zaraco, al que llaman Balcám; vaticina sobre esto, sobre todo lo que te pregunto"*<sup>38</sup>.

Los profesionales de la oniromancia se dividirían entre los populares, que ofrecían sus servicios en las plazas, y los más prestigiosos, que atendían a su clientela en sus domicilios o en los templos, y que recurrían a obras teóricas; los propios autores de estas obras representarían el grupo más elevado socialmente de entre ellos.

El texto más importante sobre sueños de la Antigüedad, probablemente el texto onirocrítico más importante en general, es *La interpretación de los sueños*, de Artemidoro, una amplia y exhaustiva obra escrita por un profesional de este arte. Nacido en Éfeso<sup>39</sup>, vivió en el siglo II d. de C.; como muestra con sus citas literarias, recibió una buena educación a la que incorpora conocimientos de índole popular, propios de su oficio de intérprete, que también afloran en su prosa<sup>40</sup>. Elisa Ruiz, autora de la edición en castellano, ha reconocido entre sus expresiones muchas que menudean en los trabajos sobre astrología.

---

<sup>38</sup>*Textos de magia en papiros griegos*, XII 6, p. 260.

<sup>39</sup>Aunque él se declarara de Daldis, de la que procedía por parte materna. A menudo aparece bajo el nombre de Artemidoro de Daldis. Vid. Elisa Ruiz García en la introducción a su edición de Artemidoro, *La Interpretación de los sueños*, Madrid, Gredos, 1989, pp. 8-9.

<sup>40</sup>Elisa Ruiz, ed. cit., p. 8.

Muy poco ha sobrevivido de la abundante literatura onirocrítica que menciona Artemidoro en su deseo de fundar su erudición sobre el tema<sup>41</sup>. Por otra parte, este autor incorpora un importantísimo componente práctico a la obra a partir de un trabajo, el de intérprete de sueños, que ha venido desarrollando y perfeccionando en sus numerosos viajes, como él mismo explica. Elisa Ruiz señala la falta de unidad entre los diversos materiales incorporados desde otras fuentes:

*En realidad, nos encontramos ante un escritor que se esfuerza por crear un marco lógico y racional para una disciplina carente de rigor científico y que procede de unas prácticas tradicionales muy enrevesadas*<sup>42</sup>.

La construcción de la obra responde a fases sucesivas<sup>43</sup>: los libros primero y segundo reflejan una concepción clara y cerrada, que responde a un plan previo expuesto en el proemio. Dedicado al orador Casio Máximo, trata, según un orden prefijado y justificado, el aspecto de los sueños que toca al intérprete. El tercer libro, dedicado al mismo personaje, sirve de complemento, casi apéndice, de lo anterior: Artemidoro señala que no quiere reorganizar el texto que ya circulaba por no "privarlos de su prístina belleza, al igual que sucedería si le ponemos un postizo"<sup>44</sup>, motivo por el que escribe una obra aparte. Los dos últimos libros forman otro bloque, esta vez dedicado a su hijo, también llamado Artemidoro y heredero del oficio de su padre. La forma cambia en la medida en que esta última fase del tratado se acerca a una suma de consejos a seguir en el desempeño de su trabajo, con consideraciones necesarias de todo tipo y explicaciones respecto a lo

<sup>41</sup>Vid. Dario del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Testi e documenti per lo studio dell'antichità 26, Milan-Varese, 1969.

<sup>42</sup>Elisa Ruiz, ed. cit., p. 39.

<sup>43</sup>Sobre la redacción del tratado vid. Elisa Ruiz, ed. cit., pp. 13-18.

<sup>44</sup>*Interpretación de los sueños*, III proemio.



expuesto en los otros libros. Las recomendaciones ocupan el libro IV mientras que el V es una recopilación de casos prácticos, con sueños que han ido siendo recogidos por el autor, una antología que le resultará en la práctica de gran ayuda.

En su acercamiento teórico, Artemidoro incluye sucesivas clasificaciones de sueños, encaminadas ante todo a determinar el interés e interpretación que le van a merecer a un profesional. La primera y principal sistematización distingue los sueños significativos de los no significativos:

*La visión onírica [ónēiros] se distingue del ensueño [enypnion] en que la primera, cuando se produce, es un indicio de lo que acontecerá, y el segundo de lo que existe en el presente. Con mayor claridad lo comprenderás de lo que sigue: ciertas pasiones tienen por naturaleza la prerrogativa de aflorar, de imponerse al espíritu y de suscitar determinadas figuraciones<sup>45</sup>.*

Frente a éstos, poco interés merecen para el intérprete los sueños vinculados a los problemas o deseos tenidos durante el día, que carecen absolutamente de poder adivinatorio:

*Conviene advertir que cuanto se les aparece a las personas que tiene preocupaciones por algún motivo y que han pedido una visión onírica de parte de los dioses no está acorde con dichas preocupaciones, puesto que las imágenes que se corresponden con nuestras inquietudes carecen de significado mántico y pertenecen al tipo de ensueño, como se ha explicado precedentemente. En consecuencia, son llamados por algunos tratadistas "sueños de estado ansioso" o bien "sueños provocados". En cambio, reciben la denominación de "divinos" los que se presentan a quienes carecen de un motivo concreto de ansiedad y les anuncian algún evento futuro, bien sea bueno o malo<sup>46</sup>.*

---

<sup>45</sup>Interpretación de los sueños, I 1.

<sup>46</sup>Interpretación de los sueños, I 6.

Se trata de la misma división *enypnion*/óneiros bajo otra denominación, pero con contenido muy similar. A partir de este punto la clasificación precisa cuáles de éstos necesitarán de interpretación:

*Además de esto, los sueños [óneiros] se dividen en directos y en simbólicos. Los directos son aquellos cuyo efecto se corresponde con la imagen, por ejemplo, un navegante soñó que naufragaba y así sucedió.[...] Los simbólicos, en cambio, son unos sueños que indican unas cosas por medio de otras, ya que en ellos el alma expresa algo enigmáticamente en virtud de su propia naturaleza. Ciertamente, creo que es mi obligación —en la medida que me sea posible— exponer la causa por la que estos sueños surgen y se cumplen, y, además, el auténtico significado del término<sup>47</sup>.*

Define el sueño simbólico, óneiros, así: "La visión onírica es un movimiento o una invención multiforme del alma que señala los bienes y los males venideros"<sup>48</sup>. A estos sueños enigmáticos deberá aplicarse el intérprete y a ellos dedica su obra.

También incluye una gradación en cinco categorías, que figuraba en los distintos tratadistas anteriores y asumirá posteriormente Macrobio, pero que Artemidoro no aplica y se limita a mencionar<sup>49</sup>:

*A estos dos tipos les acompañan respectivamente: la aparición [phantasma] al ensueño [enypnion] desprovisto de premonición —acerca de la cual han hablado otros muchos y, en particular, Artemón de Mileto y Febo de Antioquía— y la representación [hórama] y la respuesta oracular [khematismós] a la visión onírica [óneiros]<sup>50</sup>.*

---

<sup>47</sup>Interpretación de los sueños, I 2.

<sup>48</sup>Interpretación de los sueños, I 2.

<sup>49</sup>Sin embargo esta sistematización ha hecho gran fortuna entre los críticos del siglo XX que por una parte atribuyen su paternidad a Artemidoro y por otra la utilizan como marco de estudio en todas las manifestaciones del sueño en la literatura, desde la *Biblia* a la ficción en lenguas modernas.

<sup>50</sup>Interpretación de los sueños, I 2.

Añade a estas otras subclasificaciones: divide los sueños según su ámbito de acción (propio, ajeno, común, público, cósmico), según se relacione la cantidad de información recibida con la cantidad de elementos presentes en la visión (sueños genéricos) y cualidad positiva o negativa del sueño, tanto externa como internamente (sueños específicos). Según Patricia Cox Miller:

*Systematization of the dream according to type was one of the ways in which the interpreter could "manage" oneiric phenomena by imposing a semantic structure, while systematization of the dream by the kinds of images that appear in them was another managerial technique for controlling meaning by imposing a semiotic code<sup>51</sup>.*

Incide en una idea que retomarán los tratadistas (pero que sistemáticamente se incumple en los sueños incluidos en los textos de ficción), de que las visiones significativas se desvinculan de las preocupaciones cotidianas:

*Es necesario prestar atención a todos los sueños que no responden a una motivación evidente, tanto si se presentan de noche como de día, por estimar que en lo que concierne a la capacidad premonitoria en nada se diferencia la noche del día ni el crepúsculo vespertino del matinal, siempre que uno se acueste después de haber cenado moderadamente. Pues, de hecho, una excesiva ingestión de alimentos impide tener un sueño veraz, incluso en los albores del amanecer<sup>52</sup>.*

A la vez contradice, o por lo menos matiza, la tan extendida idea de que los sueños tenidos en la mañana resultan verdaderos, apuntando a la relación directa que en realidad existe con la digestión.

---

<sup>51</sup>Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, p. 80.

<sup>52</sup>*Interpretación de los sueños*, I 7.



Se hace eco de los dos elementos que en las distintas teorías justifican el potencial adivinatorio de los sueños, la intervención divina o el poder mántico del alma, sin decantarse por ninguna, ya que el origen último del fenómeno no concierne al intérprete una vez garantizado su valor predictivo: "pues la divinidad suscita visiones en consonancia con lo que sucederá en el futuro al alma del sujeto, debido a que ésta posee facultades mánticas por naturaleza o bien porque exista alguna otra razón que induce a las representaciones oníricas"<sup>53</sup>.

De nuevo, en esta obra se encuentra la idea de una íntima relación entre la cualidad moral del hombre y sus posibilidades de ser destinatario de un sueño adivinatorio, principio que se extiende hasta el punto de implicar que el hombre honesto sólo tiene sueños significativos:

*Recuerda, además, que quienes llevan una vida honesta y encaminada hacia el bien no tienen ensueños ni ningún otro tipo de representación irracional, sino exclusivamente visiones oníricas y, en su mayoría, de las llamadas directas. De hecho, sus mentes no están enturbiadas por miedos o esperanzas y, sin duda, dominan los placeres corporales. En resumen, un hombre de bien no experimenta un ensueño ni ninguna otra fantasía carente de significado*<sup>54</sup>.

En varios puntos declara su oposición a las prácticas tendentes a desencadenar un determinado tipo de sueños, incluyendo como tales tanto la incubación como la búsqueda de un oráculo lo que se realizaba a menudo mediante técnicas mágicas:

---

<sup>53</sup> Interpretación de los sueños, IV 2.

<sup>54</sup> Interpretación de los sueños, IV proemio.

*Acuérdate, sin embargo, de no ofrendar incienso ni de pronunciar palabras prohibidas cuando quieras una representación onírica concreta. Y lo que es más importante: no demandes a los dioses nada inoportuno*<sup>55</sup>.

Según su declaración, estas prácticas atentaría contra la dignidad de los dioses, que envían mensajes por su voluntad y no conminados por los hombres. Elisa Ruiz ha indicado que estas formas de onirismo conducido (sobre todo desde los templos) representan la competencia directa para los intérpretes de sueños independientes, así que bajo esta condena puede subyacer un problema de "práctica comercial".

Artemidoro describe y atestigua un amplio catálogo de métodos de interpretación que luego reaparecerán en las distintas tradiciones. No ofrece una relación unívoca entre símbolos y significados, insiste en la importancia esencial del contexto, la situación personal del soñador y señala la necesidad para el intérprete de informarse respecto a sus peculiaridades. Se aproxima al sueño como una unidad de significado global, no como un mero conjunto de símbolos de significado individual. En su definición de elementos oníricos frecuentemente incluye una serie de matizaciones y precisiones con las que hace hincapié en la polisemia de los símbolos: sirva como ejemplo la entrada sobre decapitación (que no es la más larga) en la que se especifica el sentido dependiendo de si el soñador tiene padres o hijos, si es decapitado de una u otra forma, si posee determinado tipo de bienes, si se dedica a reunir sumas de dinero, si está de hecho condenado a muerte, si se sueña una o varias veces en la vida, si el soñador está en tierra extranjera, si tiene deudas, si es un esclavo que goza de la simpatía de su patrón, si no goza de ella, si está navegando etc., etc. Esta multiplicidad y relatividad de los significados se

---

<sup>55</sup>Interpretación de los sueños, IV 2.

ejemplifica en sueños de distintas personas, un mismo elemento (mujeres embarazadas que sueñan con una serpiente, un hombre que en distintos momentos de su vida sueña que no tiene nariz), con significados distintos en cada caso.

Al analizar el sentido de los elementos vistos en sueños se retrotrae al concepto del que se parte, del significado último de lo que se está analizando: por qué y cómo existen las cosas, la naturaleza y la convención, la ley escrita y la costumbre; como muestra de la forma en que se acerca a estos temas sirva un fragmento de la parte dedicada a los nombres:

*De igual modo, la ley y la costumbre no son por sí mismos meras palabras, como un sonido o un vocablo sin significado, sino una ley concerniente a algo o una costumbre vinculada con algo, de forma que, cuando una persona habla de matrimonio, adulterio, saqueo, depósito y delito o, por el contrario, de corte del cabello, atuendo, calidad de la alimentación como si se tratase de un elemento primordial, pasa por alto que está citando, en realidad, el nombre de una ley o de una costumbre<sup>56</sup>.*

Artemidoro maneja muy diversas técnicas interpretativas: *isopsephia* (una técnica onomántica), juegos de palabras, homonimia, y desde luego una serie de asociaciones de ideas y metáforas de distintos tipos, que resultan especialmente interesantes en cuanto a la visión del mundo y la relación ideológica que demuestran. Es lo que Patricia Cox Miller, siguiendo a Price<sup>57</sup>, denomina "red de metáforas":

*As he wove the "web of metaphor" that allowed dream-imagery to be juxtaposed with real-life events, Artemidorus relied on such devices as analogy,*

---

<sup>56</sup>Interpretación de los sueños, IV 2.

<sup>57</sup>S.R.F. Price, "The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus" *Past & Present* 113 (1986), pp. 3-37; Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, p. 80.

*puns and wordplays, mythic associations, and numerological equivalents of alphabetic letters.*<sup>58</sup>

En el siglo IX aparece la traducción al árabe de esta obra realizada por Hunain ibn Ishaq a partir de una versión siria. Esta versión árabe, que inauguraría entre los musulmanes el género onirocrítico, precede en dos siglos al manuscrito griego más antiguo que se conserva<sup>59</sup>. La cultura occidental recuperó esta obra a finales del siglo XV, en su lengua original, gracias a la labor paralela de dos mecenas, el italiano Lorenzo de Médicis y el griego cardenal Besarión. En ambiente tan propicio para los temas mágicos y adivinatorios, la obra de Artemidoro alcanzó una importante difusión: fue impresa en 1518 por Aldo Manucio y traducida en ese siglo a diversas lenguas (no al castellano, según parece).

### III.1.5 La clasificación de los sueños

#### Tipología y origen de los sueños verdaderos

La clasificación en cinco categorías que figuraba, sin mayor desarrollo, en Artemidoro tuvo, sin embargo, una importante fortuna<sup>60</sup>. Las clasificaciones de este tipo se remontaban a dos criterios: el primero, el de la falsedad o no de la visión (como se decía en la *Odisea*); el segundo, el origen del fenómeno.

---

<sup>58</sup>Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, p. 86.

<sup>59</sup>Elisa Ruiz García en su introducción a su edición de Artemidoro, *La Interpretación de los sueños*, p. 53.

<sup>60</sup>*Vid. supra*.

Calcidio, en su comentario al *Timeo* de Platón, introduce una clasificación tripartita según el origen de los sueños<sup>61</sup>: sueños que provienen del alma, sueños que nos llegan a través de ángeles o demonios (que han sido enviados por Dios), o sueños que provienen directamente de Dios. La primera categoría se subdivide en dos, según los sueños producidos en el alma sean resultado de impresiones exteriores, sin significado en cuanto al porvenir, o se generen en la parte superior del alma (y presenten habitualmente imágenes oscuras). De esta sistematización resultan también las mencionadas cinco categorías, pero el desarrollo más acabado del modelo proviene de otro neoplatónico, Macrobio.

Macrobio pertenece al grupo de escritores de finales de la Antigüedad que construyeron obras de clara intención enciclopédica. Su trabajo sobre los sueños aparece en su *Comentario al Sueño de Escipión*<sup>62</sup>. Este sueño había sido recogido por Cicerón en el último libro de *De república*, la única parte de este texto que se conoció en la Edad Media<sup>63</sup>. En él se cuenta cómo Escipión Emiliano contempla en sueños a su padre, Escipión el Africano, quien le muestra Cartago y le anuncia la victoria. A continuación le explica que el dios supremo premia a los que han servido a la patria con una vida eterna en la Via Láctea. Le enseña las nueve esferas celestes (ese dios supremo ocupa la más alta) y cómo con su movimiento produce la armonía; finalmente invita a su hijo a volver su interés hacia los objetos celestes.

---

<sup>61</sup>Para una descripción y análisis detallados de estas categorías vid. S. Krueger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 25 y ss.

<sup>62</sup>Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, Leipzig, Teubner, 1963. Es muy interesante la traducción anotada de William Harris Stahl, *Macrobius: Commentary on the Dream of Scipio*, New York, Columbia University Press, 1952.

<sup>63</sup>Sobre este comentario vid. Whitman, *Allegory*, p. 91 y ss, y Krueger, *Dreaming*, pp. 21-23.

Macrobio encabeza su comentario al sueño con una exposición de sus tipos, siguiendo el mencionado esquema de cinco categorías principales<sup>64</sup>:

*Omnium quae videre sibi dormientes videntur quinque sunt principales et diversitates et nomina*<sup>65</sup>.

Tres tienen valor profético: el sueño enigmático o *somnium* (*oneiros*), la visión profética o *visio* (*horama*), el sueño oracular u *oraculum* (*chrematistós*); y dos carecen valor predictivo: la pesadilla o *insomnium* (*enypnion*) y la aparición o *visum* (*phantasma*). En Macrobio se demuestra cómo la taxativa división entre sueños verdaderos y falsos evoluciona hacia una gradación que articula la verdad y falsedad con la oscuridad o claridad de los contenidos, su carácter espiritual o mundano.

El *somnium* ocupa el punto medio en la escala; aunque su contenido sea verdadero, su apariencia engañosa lo vincula a las categorías inferiores.

*Somnium proprie vocatur quod tegit figuris et velat ambagibus non nisi interpretatione intellegendam significationem rei*<sup>66</sup>

Incluso la verdad que esconde nunca carecerá de cierta ambigüedad. Se experimenta con la mayor frecuencia y presenta cinco variantes (que también aparecen en Artemidoro): personal, ajeno, social, público y universal.

*Insomnium*, pesadilla, está causada por desórdenes físicos o mentales, o por las preocupaciones tenidas durante el día. A este grupo

---

<sup>64</sup>Macrobio, *Commentarii*, 1.3, 1-20. El mismo que figuraba en Artemidoro, *vid supra*.

<sup>65</sup>Macrobio, *Commentarii*, 1.3, 2. [Todo lo que ven los soñadores corresponde a cinco nombres y categorías principales]

<sup>66</sup>Macrobio, *Commentarii*, 1.3, 10. [*Somnium* se llama con propiedad a aquel que oculta con imágenes y vela con misterios el significado del asunto no comprensible excepto con interpretación]

pertenecerían a menudo los sueños eróticos ya que no son sino una manifestación de las obsesiones del soñador. Sólo tienen importancia mientras ocurren y desaparecen inmediatamente al despertar:

*Quotidiens cura oppressi animi corporisve sive fortunae, qualis vigilantem fatigaverat, talem se ingerit dormienti*<sup>67</sup>.

Denomina *visum* (o *phantasma*) a la serie de imágenes que se presentan al hombre en el estado intermedio entre el sueño y el despertar, cuando creyendo estar completamente despierto ve espectros en torno suyo, de distinta forma y tamaño:

*Hoc est visum, cum inter vigiliam et adultam quietem in quadam, ut aiunt, prima somni nebula [...] videtur irruentes in se vel passim vagantes formas*<sup>68</sup>.

A esta categoría pertenecen los incubos:

*In hoc genere est et επιαλτησ quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere, et pondere suo pressos ac sentientes gravare*<sup>69</sup>.

Las dos restantes categorías identifican sueños de contenido profético y significado diáfano, la forma más elevada del fenómeno. En el *oraculum* uno de los padres, un sacerdote, alguien respetado o reverenciado o incluso un dios se dirigen al durmiente para informarle y aconsejarle:

---

<sup>67</sup>Macrobio, *Commentarii*, 1.3, 3. [Habitualmente la preocupación de la mente oprimida o del cuerpo o de la fortuna, que le ha fatigado durante el día, tal le asalta durmiendo]

<sup>68</sup>Macrobio, *Commentarii*, 1.3, 7. [Esto es *visum* (pesadilla) cuando entre la vigilia y el vapor del sueño en la que, como se denomina, primera nube del sueño [...] ve formas lanzarse a él o vagar por todas partes]

<sup>69</sup>Macrobio, *Commentarii*, 1.3, 7. [A esta categoría pertenece en incubo quien, según opinión general, asalta a los durmientes y les oprime con su peso, que sienten]

*Et est oraculum quidem cum in somnis parens vel alia sancta gravisve personā seu sacerdos vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumve denuntiat*<sup>70</sup>.

Por *visum* se entiende la visión que algo que de hecho ocurre, la contemplación del futuro en la forma en que va a ocurrir.

*Visio est autem cum id quis videt quod eodem modo quo apparuerat eveniet*<sup>71</sup>.

Volviendo a que sueños verdaderos tengan su origen en el alma humana, Sinesio en su tratado *Sobre los sueños*<sup>72</sup> defiende que la adivinación es posible (aunque trabajosa) "*por existir un hermanamiento de los integrantes del ser vivo, del cosmos en estos casos*"<sup>73</sup>, insitiendo en la relación entre todos los elementos del cosmos; "*el vasto ámbito de la adivinación y los misterios es consecuencia de la multiplicidad y el vínculo entre todo lo que existe en el cosmos*"<sup>74</sup>. Justifica la posibilidad de ver el futuro en sueños gracias a la especial cualidad del intelecto (sin dejar de mencionar en otro punto la posibilidad de que sea un dios el que anuncie el futuro):

*Y es que el intelecto posee las imágenes de los seres —lo afirma la filosofía antigua—. Nosotros añadiríamos que el alma posee las del devenir, puesto que la relación del intelecto con el alma es la misma que la del ser con el devenir [...] Las posee, por tanto, todas, pero pone delante sólo las que interesan y las refleja en la fantasía, por medio de la cual el ser vivo aprehende lo que allí reside*<sup>75</sup>.

<sup>70</sup>Macrobio, *Commentarii*, 1.3, 8. [Oráculo es aquel en el cual durante el sueño un padre u otra figura santa y grave o un sacerdote o incluso un dios abiertamente señalan lo que va a suceder o no va a suceder, lo que hay que hacer o evitar]

<sup>71</sup>Macrobio, *Commentarii*, 1.3, 9.

<sup>72</sup>*Sobre los sueños*, en Sinesio de Cirene, *Himnos. Tratados*, Madrid, Gredos, 1993.

<sup>73</sup>*Sobre los sueños*, p. 254.

<sup>74</sup>*Sobre los sueños*, p. 257.

<sup>75</sup>*Sobre los sueños*, p. 259.



Destaca la cualidad "democrática" del sueño, que no precisa de objetos caros y exóticos (a diferencia de la adivinación externa), ni necesita de un complejo ceremonial ni un espacio peculiar para realizarlo. Y distingue dos tipos esenciales: los sueños diáfanos (que se conceden a los virtuosos), de mayor cualidad divina que los siguientes, y los enigmáticos, más comunes y que precisan de interpretación. Pero no cree que la solución pueda obtenerse de intérpretes o libros, "algunos han reunido ya numerosos libros sobre tales observaciones, pero yo me río de todos ellos y los considero de escaso interés"<sup>76</sup>; sostiene que no se puede elaborar una teoría general porque cada espíritu representativo es independiente; sólo cada uno puede interpretar sus propios sueños, por lo que recomienda, como ayuda en esa investigación, el poner por escrito los sueños vividos.

### III.1.6 Incubatio

La *incubatio* desborda los límites de la cultura clásica: se trata de una de las manifestaciones religiosas que se presenta en los más diversos pueblos y no es sino un desarrollo de la creencia en el valor mágico y predictivo de estas visiones. *Incubare* significa dormir en un santuario<sup>77</sup>, y consiste en provocar sueños que pongan a quien los experimenta en contacto con una realidad superior, para recibir un conocimiento y en la mayoría de los casos para recibir curación; se

---

<sup>76</sup>Sobre los sueños, p. 290.

<sup>77</sup>Deubner señala una serie de vocablos griegos para esta práctica que en latín sólo aparece como *incubare*, Ludovicus Deubner, *De incubatione*, Lipsiae, In Aedibus B. G. Teubneri, 1900, p. 6.

practica en lugares sagrados especialmente propicios y suele acompañarse de una serie de rituales previos encaminados al mismo fin.

La *incubatio* aparece vinculada al deseo de manipular el potencial adivinatorio (y en sentido amplio taumatúrgico) de los sueños<sup>78</sup>, y se realiza en el ámbito de actividad de los propios dioses, espacios concretos vinculados a determinado culto:

*La incubación se había practicado en Egipto desde el siglo XV a. C., por lo menos, y dudo que la ignoraran los Minoicos. Cuando empezamos a encontrarla en Grecia, suele ir asociada con los cultos de la Tierra y de los muertos, que tienen todo el aire de ser prehelénicos*<sup>79</sup>.

En el periodo clásico había más de doscientos centros de culto a Asclepio, de los cuales los más prestigiosos eran los de Pérgamo y Epidauro. Otras deidades curaban en la misma forma: la incubación se practicaba también en los templos de Isis y Serapis; en el templo de Serapis en Delos trabajaban una serie de intérpretes para los sueños que allí se tenían. Se acudía al dios por un amplio abanico de dolencias. La cura no sólo atañe a los problemas físicos sino también a los emocionales, ya que el exceso de pasiones sobrecalentaría el cuerpo y deterioraría su equilibrio. Todo lo que ensucia el alma imposibilita el acercamiento a los dioses que son la fuente de la revelación. De ahí que se recomiende una dieta libre de alimentos pesados que por su difícil digestión entorpecerían las actividades del alma<sup>80</sup>.

Del culto de Asclepio en Epidauro, uno de los más emblemáticos de la práctica incubatoria, nos ha quedado el entusiasta relato de Arístides

---

<sup>78</sup>Sobre este aspecto *vid* Meier "The Dream in Ancient Greece", pp. 303-319.

<sup>79</sup>E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 111.

<sup>80</sup>Entre quienes se preocupan por este aspecto se encontraban los pitagóricos como recuerda Cicerón, *De divinatione*, II, 119.

en sus *Historias sagradas*<sup>81</sup>. Consistía en una serie de ritos previos de purificación, que incluían abluciones y sacrificios, seguida de la asignación de un espacio donde dormir. La validez del sueño dependía directamente de la curación que proviniera de él. A la vista de los peregrinos se encontraban una serie de estelas en las que se habían grabado los nombre de devotos sanados junto con la enfermedad que habían padecido. Todo contribuía a crear el estado de ánimo propicio para recibir un sueño.

En el sueño, Asclepio aparecía con forma humana (como un joven, o con su aparicencia escultórica) o con forma de uno de los animales asociados a él (el perro o la serpiente), sólo o acompañado<sup>82</sup>. Las curaciones oníricas se pueden agrupar según se trate de actuaciones instantáneas y milagrosas, o el dios se comporte en sueños igual que un médico humano, o sean los animales sagrados los que sanen al enfermo. En las estelas se describía a Asclepio actuando como cirujano sobre los durmientes, pero en la Antigüedad tardía, al aparecer como médico, procedía a recomendar remedios farmacológicos.

Se extendió la costumbre de permanecer en el templo esperando el sueño deseado. Los que lo recibían estaban obligados a dejarlo por escrito. Tras la cura se suponía que el paciente haría ofrendas al templo como muestra de su agradecimiento ya que si no lo hacían así corrían el riesgo de ser reprendidos por el dios, o sufrir recaídas.

El culto a Asclepio se mantuvo vivo frente a los embites del cristianismo triunfante<sup>83</sup> y de hecho se incorporó a la nueva religión a

---

<sup>81</sup>Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, pp. 33-35 y pp. 184-204.

<sup>82</sup>Dodds, *Los griegos y lo irracional*, pp. 112-115.

<sup>83</sup>Mary Hamilton, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, London, Henderson & Son at the St. Andrews University Press, 1906, p. 109.

través de la devoción de los santos. Las formas paganas se prolongan en los cultos incubatorios, como la devoción bizantina al arcángel San Miguel, a los mártires Cosme y Damián<sup>84</sup>, a los mártires Ciro y Juan (constituídos siguiendo el ejemplo de los primeros) o a Santa Tecla<sup>85</sup>.

Los cristianos asimilaron prácticas incubatorias en sus espacios sagrados, y eligieron para este fin especialmente los templos en los que se conservaban restos de mártires o de santos. A pesar del control de la Iglesia, la figura de los santos ocupó en buena medida el espacio del que los dioses habían sido desalojados. En última instancia el cristiano acepta que Dios concede los milagros, pero dirige su plegaria a los santos en calidad de intercesores, que con el desarrollo incontrolable de peculiaridades locales asumen las funciones de patrones y protectores de la zona:

*Local characteristics and superstitions figured in religion as much as in the times when each district had its own patron —Zeus, Athena, or Artemis.*

*The rites by which pagan suppliants were prepared for incubation went on the same lines, and produced a similar state of mind<sup>86</sup>.*

Mary Hamilton, estudiosa de esta práctica, distingue tres tipos de incubación: la primera es una incubación voluntaria, a la que precede una serie de ceremonias, a las que sigue el dormir en una iglesia con la intención de recibir en sueños la visita divina. En el segundo tipo, quien lo experimenta se duerme por casualidad o porque un santo le envía esa

<sup>84</sup>Deubner discute la relación entre las figuras de los mártires Cosme y Damián y la de los Dioscuros, pp. 77-79, p. 79: *Iam vides ad Dioscurorum templum Romanum migrasse aegrotos, ut per somnum remedia sibi indicentur; templum eorum Byzantinum eodem scilicet consilio ab aegrotis frequentabatur, Cosmas et Damianus Dioscuri quasi christiani itidem per somnum in sacro suo visitabant infirmos: nomina mutantur, permanent numina, permanet res.*

<sup>85</sup>Mercedes López Salvá "El Sueño Incubatorio en el Cristianismo Oriental", *Cuadernos de Filología Clásica*, vol. X, Madrid: 1973.

<sup>86</sup>Mary Hamilton, *Incubation*, pp. 111 y 114.

somnolencia, y mientras duerme le guía o aconseja. En la tercera un individuo que está entregado a un proceso de ayuno, vigilia y oración queda adormecido y recibe una visita en sueños; esta tercera clase figura frecuentemente vinculado a diversas iglesias consagradas a los santos y es en las que en mayor medida el componente psico-somático ha desempeñado un papel esencial<sup>87</sup>.

Los santos a veces se aparecían con la misma forma que tenían en las representaciones plásticas a la vista del peregrino, o con la forma de otras personas, como el personal del templo, y a menudo dejan al enfermo muestras físicas de su atención médica (vendas u otros restos). Las visiones pueden ser de dos tipos:

*First there are visions during which the patient is healed by the saint: either an operation is performed or a healing hand is sufficient, and the sick man wakes up cured. Second, the celestial visitant appears and gives directions for the cure. He may prescribe a remedy or order a certain mode of action*<sup>88</sup>.

Se conserva el predominio de prescripciones de tipo farmacológico que incluyen elementos simbólicos, como cera de las velas de la iglesia<sup>89</sup>. En cuanto a la salud del alma, también preocupa a los santos terapeutas, que ocasionalmente recomiendan al enfermo que se quede en el templo reflexionando o le dejan un leve dolor para refrenar su conducta. Entre las curaciones en los templos se incluía con bastante frecuencia la de

---

<sup>87</sup>Mary Hamilton, *Incubation*, pp.111-115.

<sup>88</sup>Mary Hamilton, *Incubation*, p. 115: *A third kind of miracle which frequently occurs may be included in the first class, but owing to its indefinite nature it is unimportant for our subject. The patient is often said to be healed merely by presence in the holy church. These are the instantaneous cures which are characteristic of modern miracle centres such as Lourdes.*

<sup>89</sup>Mary Hamilton, *Incubation*, pp.115-116.

endemoniados, con lo que los sacerdotes debían atender a los enfermos, rezar por ellos y en determinados casos actuar como exorcistas<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup>Mary Hamilton, *Incubation*, pp. 117-118.

## III.2 El sueño en la Biblia

### III.2.1 Introducción

Como el resto de religiones de la Antigüedad, la Biblia respalda la creencia en sueños ofreciendo ejemplos de contactos por este medio entre la divinidad y los hombres; parece innecesario justificar tal presencia con el recurso a las culturas adyacentes, la egipcia y mesopotámica, que concedían gran valor al fenómeno onírico (se conservan textos mesopotámicos al respecto); los sueños, de forma natural, juegan un papel clave en la constitución de las religiones. Su función es mucho más importante en el *Antiguo* que en el *Nuevo Testamento*<sup>91</sup>. Como profecías, los sueños permiten a determinados individuos, en momentos concretos, ponerse en contacto con un ámbito supraterrrenal: el mensaje recibido procede siempre del propio Dios.

Sin embargo, a lo largo de los libros bíblicos también se señala explícitamente la falsedad de este tipo de experiencias, con lo que la contradicción esencial —la confianza que merecerían, o no, este tipo de visiones—, se remonta al propio texto sagrado. Las menciones del sueño se distribuyen en dos categorías bien diferenciadas: a la primera corresponden los sueños con contenido profético; el resto de menciones que la *Biblia* incluye indican su carácter inconsistente o simplemente

---

<sup>91</sup>En el *Nuevo Testamento* aparecen nueve sueños, cinco en Mateo (tres sobre el nacimiento de Jesús y el de la mujer de Pilatos), los otros cuatro aparecen en los *Hechos de los Apóstoles* y conciernen a San Pablo (y por tanto en el medio griego, favorable y habituado a este tipo de experiencias).

falso; los sueños representan la forma más baja de profecía y a menudo identifican a los falsos profetas.

No hay grandes diferencias respecto a otras tradiciones literarias en cuanto al tipo de sueños revelatorios que pueden aparecer en los Libros Sagrados, con la salvedad de que en la *Biblia* no aparecen en los sueños ni demonios ni los muertos. Se trata bien de episodios de significado claro, y carácter eminentemente verbal, o escenas simbólicas, predominantemente icónicas.

### III.2.2 Sueños simbólicos

Los episodios simbólicos, de significado oscuro, bien se desvelan dentro del propio sueño, bien necesitarán de intérprete, que a su vez también deberá estar inspirado por Dios para comprender su sentido. Según el *Dictionnaire de la Bible*<sup>92</sup>, una de las principales características de los relatos de sueños es el relieve concedido a la figura del intérprete, receptor elegido por Dios quien ha enviado el mensaje, ya que sólo Él puede anunciar los acontecimientos futuros: se atribuye un valor al sueño equivalente al de la profecía y tanto la visión como su significado pertenecen a la divinidad y esta fundamentación servirá para atacar a los intérpretes mercenarios, desvinculándolos de las figuras bíblicas en las que podían escudarse (José y Daniel).

Los sueños simbólicos resultan siempre más sugerentes que las meras voces celestiales dictando instrucciones. El imaginario onírico se

---

<sup>92</sup>*Dictionnaire de la Bible. Supplément*, T. XII. Paris, Letourey & Ané eds. 1996.



compone de una serie de elementos bastante esquemáticos, lo que no ha impedido por otra parte que hayan sido incorporados como imágenes de gran fuerza en las culturas que bebemos de esta fuente (la escalera de Jacob, el gigante con pies de barro).

El mayor número de visiones con contenido profético aparecen en el *Génesis*. Los sueños denominados simbólicos se distribuyen en tres núcleos: el de José (*Génesis* 37, 40 y 41), de Daniel (*Daniel* 2, 4 y 7) —episodios en los que su papel como intérpretes destaca como núcleo de la narración—, y el sueño del soldado medianita (*Jueces* 7). Los personajes que "sufren" (bien puede decirse) un sueño de contenido simbólico, presentan al despertar un importante abatimiento o angustia por la imposibilidad de comprender lo visto, o de encontrar un intérprete capaz de desvelarlo: el panadero y el escanciador, el Faraón o Nabucodonosor se encuentran en ese estado y necesitan que José o Daniel les revele el significado de sus visiones, aunque sea muy negativo<sup>93</sup>.

A menudo el significado de las imágenes resulta relativamente transparente; la interpretación juega con el contraste entre las prácticas habituales del soñador y la forma en la que éstas aparecen en la visión: preocupa a todos los estudiosos del fenómeno que la cotidianeidad del personaje aparezca, en la experiencia onírica, de forma correcta, invertida o alterada, y se destaca como rasgo muy relevante en, por ejemplo, las obras de Hipócrates o Artemidoro. En la interpretación de estas visiones, las cifras se traducen sistemáticamente por valores temporales: pero cuáles sean éstos queda a la discreción del intérprete.

---

<sup>93</sup>En el *Dictionnaire de la Bible* se califica tal interpretación como auténtico exorcismo (col. 1496). Desde luego de esta angustia por el misterio encerrado en el sueño se encontrarían ecos en la máxima judía de que un sueño sin interpretar es como una carta sin abrir.

### III.2.2.1 Jacob

El sueño de Jacob en Bethel ha merecido un especial interés por la serie de elementos en juego<sup>94</sup>. Se trata de una visión vinculada a un espacio concreto: no se considera propiamente *incubatio* porque no reúne todas las características peculiares de esta práctica, pero sin duda existen numerosos puntos de conexión. El elemento que aparece en el sueño no es un mero símbolo con pretensión onírica, sino uno emblemático en numerosas religiones primitivas, como los teóricos de las religiones se han ocupado de señalar: el eje que comunica cielo y tierra (que se manifiesta como poste, árbol, escala...), y por el que transitan dioses, espíritus y chamanes en su deambular entre ambas realidades, ha merecido amplio espacio en obras como las clásicas de Frazer o Eliade<sup>95</sup>.

*Y tuvo un sueño; soñó con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Y vio que Yahveh estaba sobre ella, y que le dijo: "Yo soy Yahveh, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac. La tierra en que estás acostado te la doy para ti y tu descendencia. Tu descendencia será como el polvo de la tierra y te extenderás al poniente y al oriente, al norte y al mediodía; y por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra, y por tu descendencia. Mira que yo*

---

<sup>94</sup>Sobre una visión neoplatónica de este sueño, vid Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, pp. 60-62.

<sup>95</sup>J. Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, (México DF, F.C.E., 1981[1907]) "La escala que llegaba al cielo", M. Eliade *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1992.

*estoy contigo; te guardaré por doquiera que vayas y te devolveré a este solar. No, no te abandonaré hasta cumplir lo que he dicho." (Génesis 28, 10-15)<sup>96</sup>.*

También en el sueño de Jacob se combinan categorías visuales y auditivas, lo que puede proceder de una doble redacción. J. G. Frazer opina que se elaboró este relato para justificar la santidad de un espacio ya venerado de forma tradicional<sup>97</sup>. En cuanto a su estructura interna, probablemente a un originario sueño-mensaje se le ha añadido, como marco, una visión de tipo apocalíptico, con el cielo abriéndose. La escena se describe (si bien brevemente), frente a la mera mención de Dios encabezando sus palabras. La reacción de Jacob, sin embargo, parece responder únicamente a la parte iconográfica del sueño, la identificación de un espacio sagrado, pero no da cuenta con sus actos del mensaje recibido. En éste, como en el de Daniel, se muestra una progresiva tendencia a asimilar el sueño a la visión profética.

### III.2.2.2 José

Hay una serie de diferencias entre los sueños vividos por el propio José y aquellos que él interpreta, diferencias en la narración y en la función<sup>98</sup>. José responde al tipo folklórico del hermano más joven que sobrepasa a los demás, y sus sueños tienen la función narrativa de resumir y anticipar la totalidad de la historia (un valor con el que suele

---

<sup>96</sup>*Biblia de Jerusalem*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1980.

<sup>97</sup>Frazer, *El folklore...*, p.300

<sup>98</sup>El *Dictionnaire de la Bible* lo atribuye a que sean el resultado de distintas redacciones (vid. col. 1500)

aparecer el sueño en la literatura); a la vez da lugar a la propia historia, provocando el odio de los hermanos del protagonista.

*Volvió a tener otro sueño, y se lo contó a sus hermanos. Díjoles: "He tenido otro sueño: Resulta que el sol, la luna y once estrellas se inclinaban ante mí". Se lo contó a su padre y a sus hermanos, y su padre le reprendió y le dijo: "¿Qué sueño es ese que has tenido? ¿Es que yo, tu madre y tus hermanos vamos a venir a inclinarnos ante tí hasta el suelo?" . ( Génesis 37, 9-10)*

El mensaje se duplica con el mismo contenido bajo diferentes representaciones, hasta el punto de que su padre le recrimina por esas visiones de exaltación personal frente a su familia. No hay una interpretación explícita, pero la reacción de éstos por la descripción que José hace de sus sueños muestra su significado claramente, a la vez que resalta la ingenuidad del soñador.

José desempeña también el papel de intérprete, y en ambos casos su historia está íntimamente ligada a esta función. Algunos de los sueños que presencia o interpreta desencadenarán el ataque de sus hermanos y otros le permitirán salir de la cárcel; más allá de una mera función profética ponen en marcha los sucesos relativos a José.

En los sueños de los personajes egipcios (Génesis 40 y 41) , las visiones se asocian íntimamente con interpretación inspirada por Dios. La oposición de José a las figuras de los intérpretes y sabios que el Faraón ha consultado, recuerda vivamente a la que se establece entre Moisés y sus prodigios y los magos de la corte: es la contraposición que se aplica entre el onirocrítico inspirado por Dios y las figuras paganas, para demostrar que la posesión de unos conocimientos y de unas técnicas, resulta claramente insuficiente si falta el apoyo divino.

La duplicidad de los sueños del Faraón (vacas gordas y flacas, espigas lozanas y débiles), encaja en la casuística descrita por los onirocríticos: tradicionalmente refrendaría el valor predictivo de estas experiencias; como dice José, tales sueños no son sino uno sólo.

*Al cabo de dos años, el Faraón soñó que se encontraba parado a la vera del río. De pronto suben del río siete vacas hermosas y lustrosas que se pusieron a pacer en el carrizal. Pero he aquí que detrás de aquéllas subían del río otras siete vacas, de mal aspecto y malicintas, las cuales se pararon cabe las otras vacas en la margen del río y las vacas de mal aspecto y malicintas se comieron a las siete vacas hermosas y lustrosas. (Génesis 40, 1-4)*

Para explicar iconográficamente los sueños del Faraón se han rastreado, de entre los elementos, los valores culturales de la vaca, desde el valor léxico al religioso (diosa Hathor) sin llegar a una identificación concluyente<sup>99</sup>. La visión goza de un gran valor plástico: al ser interpretado por José se aprecia que se trata de uno de los episodios de este tipo en el que con más armonía y precisión se acoplan significante (sueño) y significado (interpretación).

### III.2.2.3 Daniel

El personaje de Daniel aparece desde un principio caracterizado por su especial cualidad: "Particularmente Daniel poseía el discernimiento de visiones y sueños" (*Daniel* 1, 17). Su capacidad

---

<sup>99</sup>Se ha rastreado el valor iconográfico y etimológico de las imágenes bíblicas en el contexto de las culturas en las que aparece, en general con un éxito dudoso. Vid. *Dictionnaire de la Bible*, col. 1498.

visionaria llega al punto de superar la máxima prueba para un intérprete de sueños: adivinar el sueño en sí (*Daniel* 2, 26-35). De esta proeza inicial (conseguida gracias a la ayuda divina) se derivan dos cuestiones especialmente interesantes: por una parte, que la revelación del sueño de Nabucodonosor y su significado se manifiesten a Daniel también en un sueño; por otra, que con esta prueba y su solución, a la que Nabucodonosor había sometido a sus sabios, se están identificando completamente al intérprete de sueños como un adivino. Del primer sueño del rey de Babilonia (*Daniel* 2, 31-45) proviene una de las imágenes oníricas de mayor éxito: el gigante de pies de barro. El sueño del rey desborda su historia para convertirse en una gran profecía que vertebra todo el devenir de la humanidad y su fin último, con lo que le confiere una dimensión apocalíptica. Trasciende el episodio en el que figura para proyectarse a un nivel teológico.

Entre los sueños de Nabucodonosor y los del Faraón hay una enorme similitud, si bien en el libro de Daniel arrastran una mayor carga de violencia y angustia:

*On s'accorde à reconnaître dans ces récits, particulièrement celui de Dn II, un développement midrashique de Gen XLI. Les parallèles sont nombreux et bien connus, tant en ce qui concerne le schéma général du récit que quelques points de détail: même trouble causé par le songe sur l'esprit du réveur (on retrouve le verbe "p'm" en Gen XLI, 8 et Dn II, 1), même affirmation que c'est Dieu qui révèle au roi ce qui va advenir (Gn XLI, 16; Dn II, 28), même reconnaissance par le roi que l'interprète est inspiré de Dieu (Gn XLI, 38; Dn II, 47), même exaltation de l'interprète à la fin du récit (Gn XLI, 40-45; Dn II, 48-49)<sup>100</sup>.*

---

<sup>100</sup> *Dictionnaire de la Bible*, col. 1503-1504.

La segunda visión onírica del Rey (*Daniel* 4) incide en una idea que ya había aparecido en textos anteriores: la preeminencia de la inspiración divina sobre los conocimientos de los sabios, materializada en la persona del elegido de Dios. Se aplica a Nabucodonosor la leyenda apócrifa de Narbonide (último rey de Babilonia, famoso por sus sueños), que desarrolla el tema del rey loco; la visión permite introducir elementos simbólicos e insistir en el poder de Dios sobre el destino de los monarcas<sup>101</sup>. En este caso el simbolismo de los elementos, su trascendencia religiosa, resulta universal: elementos como la escalera o el gran árbol revisten un valor mítico que encuentra en los sueños un espacio simbólico especialmente adecuado para sobrevivir<sup>102</sup>. La asimilación entre sueño y visión profética es una de las características de los textos apocalípticos, progresiva integración que aparecía en el episodio de Jacob y se manifiesta en el texto de Daniel.

El sueño del soldado medianita (*Jueces* 7, 13) recuerda al de José en que no hay referencia a una práctica específica de interpretación de sueños. No hay una presentación destacada de la figura del intérprete: ni los hermanos de José ni el soldado medianita han recibido una especial clarividencia por parte de Dios; muy al contrario, representan a los que han sido relegados por Dios, dejados de lado, los sometidos. La comprensión llega de una manera súbita y evidente. Los elementos simbólicos en el sueño del medianita resultan bastante simples (un pan que desbarata el campamento de los enemigos del pueblo de Israel)<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup>*Dictionnaire de la Bible*, col. 1505.

<sup>102</sup>Como puede apreciarse en el sueño de Jacob.

<sup>103</sup>Una interpretación etimológica en el *Dictionnaire de la Bible*, col. 1503.

### III.2.3 Sueños auditivos

Un segundo tipo de sueño es esencialmente auditivo; frente al carácter iconográfico de las visiones simbólicas, no requiere de ninguna interpretación. Dentro de este tipo figuran algunas variantes. Se trata de escenas muy sencillas, sin inclusión de descripciones o parafernalia. El conocido sueño de Salomón sirve como ejemplo de esta sobriedad. Figura en *II Crónicas (Paralipomenon)* 1, 1-12 y *I Reyes* 3, 4-15 y se indica únicamente que la figura que está hablando es Dios, sin incluir ninguna imagen aparte del sucinto diálogo. La experiencia, por otra parte, tiene lugar en un espacio sagrado, Gabaón, donde había ido a ofrecer sacrificios, con lo que se reproduce la relación mágico-religiosa que caracteriza tantos episodios y prácticas. La visión presenta forma de diálogo en el que Dios ofrece un don al soñador a la vez que le pone a prueba: el rey obtiene no sólo la sabiduría para gobernar a su pueblo, como solicita, sino todas aquellas riquezas que no pide a Yahveh. El hecho de que se pudiera "merecer" durante el sueño (Salomón merece su premio por su petición) implicaría que también fuera posible pecar en el mismo trance. Tal conclusión provocó que este episodio se discutiera repetidamente, en relación a la libertad o no del hombre mientras duerme y al peso moral de los actos soñados.

La anécdota de Abraham haciendo pasar a su mujer Sarah por hermana (para evitar ser asesinado por alguien que quisiera quedársela) figura en dos ocasiones en el *Génesis* (12 y 20) de manera prácticamente idéntica, con la segunda ocurrencia como una



reelaboración o revisión de la primera. En la segunda, el sueño de Abimelek toma la forma de una acusación ante un tribunal: su tono y la angustia que produce al soñador ha decidido a varios estudiosos a calificarla como "pesadilla"<sup>104</sup>. El terror que aparece íntimamente ligado a determinados sueños caracteriza en las religiones las visiones verdaderas de forma casi inseparable; a este tipo pertenecen los terroríficos sueños de Job (4, 12-16; 7, 13-14).

Aunque en el sueño que Jacob tiene cuando vive con Laban (Gen. 31,11-13) se mencionan aspectos visuales, no parece que la experiencia contenga elementos iconográficos: se trataría de una descripción verbal de algo que Jacob ya ha visto, una mención y no una imagen. Por otra parte merece un especial interés la definición del mensajero: se señala que es un ángel de Dios pero transmite las palabras divinas directamente y en primera persona. A la vez Laban recibe un sueño mensaje que le sirve de advertencia y tiene un papel esencial en su conducta.

### III.2.4 Legislación respecto a los sueños

La paulatina diferenciación que las autoridades religiosas se esforzaban por establecer entre adivinación y profecía aspiraba a segregar de los mensajes sobrenaturales dignos de crédito aquellos que no reunían esas características. No se niega que ocurran visiones que no

---

<sup>104</sup>Ocasionalmente se pretende ubicar esta pesadilla en el esquema de Macrobio; se demuestra la absoluta falta de adecuación de este acercamiento ya que en el modelo macrobiano la pesadilla, por serlo, carece de valor significativo, todo lo contrario que en este caso.

envía Dios, pero se trata de visiones mentirosas. Se acompaña de cierta contraposición de técnicas artificiales encaminadas a desvelar el futuro frente a la inspiración divina; pero no quita en ningún momento que el profeta se apoye en prácticas destinadas a favorecer tal inspiración como se infiere de algunos relatos bíblicos.

En el *Deuteronomio* 18, que se dedica a la legislación concerniente a los portavoces de la voluntad divina, no hace ninguna alusión al sueño entre las prácticas prohibidas. En textos de *Jeremías*<sup>105</sup> aparece la condena más contundente de este tipo de prácticas, como parte de una polémica que recorre el libro. En el capítulo 23, los oniocríticos figuran identificados entre los practicantes de religiones ajenas; su uso se condena en general como intento de prever el futuro y con ello posiblemente se pretendía contrarrestar la gran aceptación que la interpretación de sueños despertaría en un ambiente tan favorable como Babilonia:

*Ya he oído lo que dicen esos profetas que profetizan falsamente en mi nombre diciendo: "¡He tenido un sueño, he tenido un sueño!" ¿Hasta cuándo va a durar esto en el corazón de los profetas que profetizan en falso y son profetas de la impostura de su corazón?, ¿los que piensan hacer olvidarse a mi pueblo de mi Nombre por los sueños que se cuentan cada cual a su vecino, como olvidaron sus padres mi Nombre por Baal? Profeta que tenga un sueño, cuente su sueño, y el que tenga consigo mi palabra, que hable mi palabra fielmente.*

*¿Qué tiene que ver la paja con el grano?— oráculo de Yahveh—*

*¿No es así mi palabra, como el fuego, y como un martillo que golpea la peña?.*

---

<sup>105</sup>Jeremías 23, 25-28; 27, 9; 29, 8.

*Pues bien, aquí estoy yo contra los profetas — oráculo de Yahveh— que se roban mis palabras el uno al otro. Pues bien, aquí estoy yo contra los profetas — oráculo de Yahveh— que usan de su lengua y emiten oráculo. Aquí estoy contra los profetas que profetizan falsos sueños —oráculo de Yahveh— y los cuentan y hacen errar a mi pueblo con sus falsedades y su presunción cuando yo ni les he enviado ni dado órdenes, y ellos de ningún provecho han sido para este pueblo—oráculo de Yahveh—. (Jeremías 23, 25-32)*

No se ataca el proceso en sí sino en tanto que instrumento de apostasía: "Le rejet de l'oniromancie n'entraîne pas à nier que Dieu puisse aussi parler par des songes"<sup>106</sup>. Visiones y otros prodigios pueden atribuirse a falsos dioses, y en última instancia se trata de pruebas del mismo Dios:

*Si surge en medio de ti un profeta o vidente en sueños, que te propone una señal o un prodigio, y llega a realizarse la señal o el prodigio que te ha anunciado, y te dice: "Vamos en pos de otros dioses (que tú no conoces) a servirles", no escucharás las palabras de ese profeta o ese vidente en sueños. Es que Yahveh vuestro Dios os pone a prueba para saber si verdaderamente amáis a Yahveh vuestro Dios con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma. (Dt. 13, 2-4)*

En el texto de 1 Samuel 28, 6-15, se incluyen los sueños entre las formas legítimas de consulta con la divinidad, —y que guardan silencio para el rey Saúl—, frente a la prohibida necromancia a la que finalmente acudirá en busca de respuesta.

En la *Vulgata* no se mantiene de forma inamovible la distinción terminológica entre *visio* y *somnium*, lo que hubiera servido para

---

<sup>106</sup>*Dictionnaire de la Bible*, col. 1529

delimitar léxicamente las categorías de sueños verdaderos frente a sueños falsos.

Los intérpretes de sueños no recurren a técnicas establecidas para desempeñar este papel (lo que les acercaría a los magos y sabios de los pueblos con los que conviven) sino que practican la oniromancia a través también de la inspiración divina, y el intérprete se convierte en un mediador necesario de la palabra divina. Esta es la impresión central que se quiere transmitir, aunque la comparación con las culturas colindantes, y episodios como el de José (desglosando sistemáticamente los elementos soñados por el Faraón) hagan pensar que, de hecho, en el Israel bíblico circulaban popularmente técnicas onirocríticas de las que en las Sagradas Escrituras no ha quedado huella directa.

Tampoco hay mención expresa de *incubatio*, de la que implícitamente se reconoce algún rasgo en el sueño de Jacob en Betel (Génesis 28, 10-19) o en el sueño de Salomón. En el sueño de Salomón (*II Crónicas [Paralipomenon]* 1, 1-12 y *I Reyes* 3, 4-15) se recoge la totalidad de los rasgos constitutivos de un proceso de *incubatio*, aunque no se establezca la relación causa-efecto entre los diferentes elementos: ida a un santuario donde se van a realizar unos sacrificios, y visión recibida mientras se duerme allí.

Buena parte de las visiones recibidas en sueños responden a una petición consciente por parte del profeta, por lo que podrían denominarse "onirismo dirigido", si bien la existencia de técnicas implicadas en este proceso se nos escapa<sup>107</sup>.

Si bien se acepta de forma general que los profetas reciben visiones en sueños, otras de las ocurrencias del sueño en la *Biblia* sirven

---

<sup>107</sup> *Dictionnaire de la Bible*, col. 1543-1544.

para describir lo como la forma más baja de profecía, frente a la visión directa, la más sublime:

*Dijo Yahveh: "Escucha mis palabras: Si hay entre vosotros un profeta, en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños. No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa; boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahveh (Núm. 12, 6-8).*

No sólo se contraponen visión en vela y sueños sino que se distinguen dos formas de comunicación: clara y directa frente a enigmática.

Finalmente el sueño aparece también mencionado como símbolo de lo breve e inconsistente (el poder de los enemigos del pueblo de Israel, por ejemplo) que va a desvanecerse con la mañana.

### III.3 Tradición judía

#### III.3.1 Talmud

*Hay tres cosas por las que debe rogarse: un buen rey, un buen año y un buen sueño (Berajot, 55a)<sup>108</sup>.*

Para valorar la presencia del sueño en la cultura judía, el punto de referencia obligado es el *Talmud*, *Berajot* 55a-58a, donde se concentran la mayoría de las claves sobre este aspecto. En esta sección se alternan observaciones generales relativas al fenómeno y su trascendencia, con un pequeño manual de sueños. La conflictiva relación entre los conceptos de profecía y sueño aparece aquí descrita como una relación proporcional, una sexagésima parte, misma proporción que se aplica a la también tradicional relación entre el dormir y la muerte<sup>109</sup>:

El sueño es un sexagésimo de la muerte: el ensueño es un sexagésimo de la profecía<sup>110</sup>.

El texto se esfuerza en matizar el valor casi universalmente atribuido a los sueños:

---

<sup>108</sup>He manejado la edición bilingüe *El Talmud de Babilonia*, ed. Abraham J. Weiss, Buenos Aires, Acervo Cultural Ediciones, 1968.

<sup>109</sup>La idea de las visiones en sueños como una sexagésima parte de la profecía reaparece en estudiosos judíos y árabes. En *Montankhab al-Kalâm fi Tafsîr al Ahlâm*, se considera el sueño como la cuadragésimo sexta parte de la profecía.

<sup>110</sup>*Berajot* 57b.

*Rabá señaló una contradicción. Dice un versículo: en sueños hablaré con él, y otro versículo: los sueños dicen vanidades. No hay contradicción: el uno es por medio de un ángel; en el otro, de un demonio<sup>111</sup>.*

Por encima de su verdad o falsedad se encuentra el contacto sobrenatural. Aun así se intenta ofrecer alguna norma con la que segregar unos de otros:

*Hay tres clases de sueños que se cumplen: los sueños matutinos, los sueños que otros tienen sobre uno, y los sueños que se explican en el mismo sueño. Según otros, también los sueños que se repiten. (Ber. 55b)*

El valor de los sueños que "otros" tienen sobre "uno" puede equipararse al fragmento aristotélico sobre los amigos que sueñan sobre sus amigos, y que pretendía explicarse de forma "natural" por el afecto que unos sentían hacia los otros<sup>112</sup>. Esta inspiración de tipo psicológico se encuentra en la descripción de la importancia que tienen para el soñador los pensamientos del día que se ilustra con ejemplos de judíos a los que algún monarca ha exigido que adivinaran, por adelantado, lo que iba a soñar: como respuesta eligieron una imagen intensa, que obsesionaba al interesado todo ese día y lógicamente, también por la noche<sup>113</sup>.

A diferencia de otras culturas, los textos judíos rechazan los sueños de ayuno y los que conducen a la conversión: "Todos los sueños [tienen significado], menos los de ayuno" (*Berajot*, 55a). El ayuno sirve en la mayoría de las religiones como preparación especial para el contacto con la divinidad: despreciar el resultado onírico del proceso demuestra una

---

<sup>111</sup>*Berajot* 55b.

<sup>112</sup>Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 464a25-30.

<sup>113</sup>*Berajot* 56a.

clara consciencia de las repercusiones que van a tener las alteraciones fisiológicas.

Se concede gran peso a la trascendencia moral de lo soñado: el sentido profético cobra, a nivel personal, la forma de una advertencia o una promesa: con esta idea juega la denominación "sueño bueno/sueño malo"<sup>114</sup>. Los calificados como "malos" ofrecen una doble faceta: en sí mismos suponen una desgracia, una pesadilla, que Dios no envía a los justos; sin embargo, en cuanto que conducen al arrepentimiento, ayudan al hombre. Los "sueños buenos" premian al justo pero, dado el agrado que la visión produce, no es necesario que se cumplan, con lo que parece que poseen un valor efectivo menor.

Parte importante del texto se dedica a las maneras de conjurar los sueños de carácter negativo; frente al resto de culturas, la judía concede un valor esencial, de hecho mágico, a la interpretación del sueño: la versión ofrecida está por encima de un criterio de corrección o incorrección<sup>115</sup>. Ésta es una de las muchas interpretaciones que se ha dado a la frase: "el sueño sigue la boca"<sup>116</sup>. La idea de que el significado de un sueño no está cerrado implica también que su contenido pueda modificarse y que tenga un valor admonitorio, conveniente para corregir la conducta del soñador.

El significado, según el planteamiento talmúdico, no se contiene íntegramente en el sueño, sino que lo sigue. Ken Frieden<sup>117</sup> señala los íntimos intereses que implica la interpretación:

---

<sup>114</sup>Berajot 55b.

<sup>115</sup>Como ejemplifica la historia del intérprete en *Berajot* 56a.

<sup>116</sup>Berajot 55b.

<sup>117</sup>Ken Frieden, "Talmudic Dream Interpretation, Freudian Ambivalence, Deconstruction", en Caron Scheier Rupprecht ed., *The Dream and the Text. Essays on Literature and Language*, Albany, New York, State University of New York Press, 1993, pp. 103-111.



*These biblical, talmudic, and midrashic traditions suggest that although the interpréter may wish to appear unbiased, his work always furthers or hinders vested interests. Biblical dream interpreters such as Joseph and Daniel rise to power through their interpretations, even when the dreamer (as in the case of Nebuchadnezzar) does not benefit from them*<sup>118</sup>.

La frase de que "el sueño sigue la boca" se ilustra con una larga historia en la que un onirocrítico desvela el significado de una serie de sueños a dos personajes, uno que ha pagado y otro que no<sup>119</sup>: sobre una misma imagen, para el primero construye pronósticos muy favorables y para el otro muy negativos, que en ambos casos se cumplen.

La capacidad y conveniencia de conjurar un sueño nada más levantarse es de nuevo manifestación del axioma de que el sueño sigue la boca, y que aparece reflejado también en la formulación: "Cuando alguien se levanta por la mañana y le viene a la memoria un versículo, es una pequeña profecía" (*Berajot* 57b)<sup>120</sup>.

*"All dreams follow the mouth" may also mean that dreams follow the mouth of the dreamer, whose retelling is the creative source from which interpretation begins*<sup>121</sup>.

Se incluye a continuación un pequeño manual sobre sueños: encabezan los sueños de un "hereje" y se le atribuyen una serie de visiones que enmascaran actos delictivos llevados a cabo por este personaje<sup>122</sup>. Por ejemplo, se establece la relación entre los miembros de

---

<sup>118</sup>Ken Frieden, "Talmudic Dream Interpretation...". p. 106.

<sup>119</sup>*Berajot* 56a.

<sup>120</sup>Si bien una tradición de inspiración filosófica ofrece otra interpretación de esta misma frase. *Vid. infra*.

<sup>121</sup>Ken Frieden, "'All dreams follow the mouth': The Dream-Interpreter as Prophet", en Patrick Colm Hogan et al. eds. *Criticism and Lacan: Essays and Dialogue on Language, Structure and the Unconscious*. Athens, University of Georgia, 1990, p.192.

<sup>122</sup>*Berajot* 56b.

la familia y los miembros del cuerpo ("soñé que mis ojos se besaban: violó a la hermana"): la identificación entre familia y cuerpo figuraba también con gran desarrollo en el texto de Artemidoro<sup>123</sup>.

El sueño de José sirve en el *Talmud* para delimitar una serie de detalles: los años que pueden tardar un sueño en realizarse y si lo hará en su totalidad<sup>124</sup>. Varias de las prácticas descritas en *Berajot* están también muy presentes en Artemidoro, quien las recogía de una extendida tradición: aparece un ejemplo de lo que en griego se denominaría *isopsephía* consistente en incluir como elemento auxiliar de la interpretación de sueños la equivalencia numérica de las palabras<sup>125</sup>. La interpretación por homonimia o falsas etimologías figura también en fuentes griegas:

*Cuando uno sueña con un panegírico fúnebre (hesped), se apiadan (jus) de él en el cielo y lo redimen (pad)*<sup>126</sup>.

De forma muy similar a Artemidoro, visiones sexuales, especialmente las incestuosas, reciben interpretaciones tranquilizadoras muy positivas<sup>127</sup>. Y como precisaba aquél, una misma imagen se valora de manera muy diferente según la condición y formación del soñador.

La mayor parte de los símbolos oníricos relatados encuentran su significado en versículos de las Sagradas Escrituras. La vinculación entre

<sup>123</sup>Vid el capítulo dedicado a su libro de sueños.

<sup>124</sup>*Berajot* 55a-b.

<sup>125</sup>Como la famosa interpretación de la palabra "Capadocia" que aparece en *Berajot* 56b. Los procedimientos onománticos responden a prácticas y tradiciones muy diversas, y aparecen en contextos adivinatorios muy variados: no es necesario vincular esta práctica con los sistemas cabalísticos.

<sup>126</sup>*Berajot* 57a.

<sup>127</sup>*Berajot* 57a. Luis Gil en "*Procul recedant somnia*. Los ensueños eróticos en la antigüedad pagana y cristiana" (en *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, José L. Melena ed. Victoriaco Vasconum, 1985, parte I, pp. 193-219) p. 194 menciona la tendencia en todas las culturas a dar una interpretación simbólica y tranquilizadora a los sueños incestuosos.

determinados elementos oníricos y versículos responde a la necesidad de conjurar asociaciones siniestras a las que esos mismos elementos podrían conducir:

*El que ve una montaña en sueños, debe levantarse temprano y decir: "Cuán hermosos son sobre los montes los pies del que trae buenas nuevas", antes de que se le ocurra decir: "Por los montes levantaré llanto y lamentos"*<sup>128</sup>.

El significado se alimenta del texto en tanto que palabra divina y se construye a partir de las escrituras y sus glosas: la interpretación es un acto de asociación casi libre entre lo soñado y una parte de la escritura, un versículo o algún sentido de los elementos contemplados. Una vez se establece el vínculo, queda determinado el rumbo del futuro como en un acto taumatúrgico.

### III.3.2 Cultura judía

En la tradición judía se conservan y desarrollan una serie de ideas comunes a los pueblos con los que convivió:

*One of the rules frequently advanced is that a dream which occurs in the early night, before the process of digestion has started, either has no significance or concerns the past; a dream which comes in the middle of the night, while the food is being digested, may or may not have importance; but most dreams that occur in the early morning, when the process of digestion has been completed, come true*<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup>Berajot 56b.

<sup>129</sup>Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, Behrman's Jewish Book House, 1939, p. 240.

Se mantienen los procedimientos de interpretación de más éxito<sup>130</sup>: interpretación por juegos de palabras (de la que se ofrecen ejemplos en el *Talmud*), por analogía o por antítesis. Frente a éstos, resultan específicos de esta cultura los métodos que acuden a versículos bíblicos ("the meaning of a dream is not contained in the psyche of the dreamer, but in an intertextual relationship"<sup>131</sup>). Entre los judíos, como entre los cristianos y musulmanes, circuló el famoso diccionario de sueños atribuido a Daniel o a José, versiones de una misma obra que se remontan a una única tradición<sup>132</sup>.

Joshua Trachtenberg recoge los principios que, según la tradición, un buen intérprete debería tener presentes<sup>133</sup>: lo primero, habría que evaluar la credibilidad del sueño mediante un estudio de las estrellas, del carácter del soñador, de los alimentos ingeridos antes de acostarse (tanto por sus relaciones con los cuerpos celestes como por la generación de *spiritus* que desencadenarían), y los pensamientos que el cliente tuvo los días anteriores; día de la semana y el mes, hora y lugar, y desde luego la emoción causada a quien lo vivió (de nuevo resulta imprescindible el impacto emocional para dar crédito a visiones de este tipo)<sup>134</sup>.

De la misma forma que contaban con gran reputación como magos, los judíos eran requeridos como intérpretes de sueños, lo cual les planteaba la cuestión moral de si debían dar una interpretación orientada hacia la religión cristiana para sus clientes cristianos (con lo

---

<sup>130</sup>Estos métodos se presentan a menudo en diferentes contextos culturales y aún pueden reconocerse en el análisis freudiano.

<sup>131</sup>Frieden, "All dreams follow the mouth", p.192.

<sup>132</sup>Existe una edición de Lawrence T. Martin, *Somniale Danielis: An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook*, Frankfurt, Peter Lang, 1981.

<sup>133</sup>Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, p.239.

<sup>134</sup>Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, p.240.

que practicarían más devotamente), acto del que quizás acabarían respondiendo ante Dios<sup>135</sup>. Como solución a este problema servía afirmar que el sueño se cumpliría igualmente aunque no fuera interpretado (postura que esta cultura no mantiene en todo momento) y no se culpaba al onirocrítico por ello.

Otro tipo de adivinación onírica proviene del desarrollo de peticiones de revelación, consistentes en formular una pregunta con la esperanza de que fuera respondida en sueños<sup>136</sup>; se practicaba de acuerdo a una serie de técnicas (determinados versículos servían a este propósito, por ejemplo), y de forma habitual en el periodo talmúdico, hasta convertirse en una forma de adivinación popular (desde luego sin la aprobación de las autoridades religiosas). Para responder a estas preguntas se esperaba la aparición de los muertos o de los ángeles y otros espíritus<sup>137</sup>. Entre los difuntos figurarían sabios, hombres santos o personas conocidas (se podía solicitar o hacer prometer a un moribundo que regresaría con la respuesta a determinada pregunta). Si determinada alma no acudía a la llamada, un brujo o bruja podían conminarla para que se apareciese en el sueño del interesado (en este punto se solapan sueño adivinatorio y nigromancia).

Las oraciones antes de acostarse incluyen una petición de protección contra los malos sueños; si aun así tenía lugar, a las soluciones

---

<sup>135</sup>Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, p. 237.

<sup>136</sup>Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, pp. 241-243.

<sup>137</sup>Trachtenberg incluye unas cuantas técnicas de invocación en sueños (p. 243), tomadas del libro *Sefer Raziel*. Resulta muy interesante señalar que Lope de Barrientos, en su *Tratado de la divinança* menciona *Raziel* como el libro original del arte mágica ("Segunda parte principal", p. 149, ed. cit.), de lo que Paloma Cuenca señala en nota: "Esta obra a la que se refiere Barrientos inmediatamente después, era uno de los libros censurados por el dominico, según su propio testimonio, de los que pertenecían a la biblioteca de Villena. Apenas se conserva noticia del contenido del *Raziel*, además del resumen que del mismo aparece en el *Tractado*, e incluso se ha llegado a dudar de su existencia.", p. 212.

ofrecidas por los textos pueden añadirse las que consagra la tradición, que indica que un sueño puede venderse y con ello traspasar también el destino que lo acompaña (aunque es difícil entender quién querría comprarlo). Otra forma de conjurarlo sería escenificar literalmente su contenido<sup>138</sup>.

La mayoría de los autores que tratan sobre este aspecto mencionan a los ángeles como intermediarios para las visiones<sup>139</sup>, y denominaciones de "ángel encargado de los sueños" alternan con la posibilidad de que tal encargado sea el ángel de la guarda de cada hombre<sup>140</sup>.

Entre el pueblo judío también resulta popular la idea de que al dormir el alma vaga libremente, viendo y conociendo, y que al regresar da cuenta de algunos elementos que la mente aún puede recordar. Así se reunirían en sueños las almas de los amigos distantes, de la misma forma que se producen encuentros con las almas inmortales de los difuntos que aún se mueven por la tierra, de ahí que en sueños los muertos se comuniquen con los vivos.

Otros sueños, que merecen el calificativo de "pequeña profecía" se originan en la facultad imaginativa que maneja libremente las percepciones del día, el crédito que una visión así merece proviene de la gran capacidad de analogía que esa potencia mental desarrolla<sup>141</sup>. La actividad de la facultad imaginativa mientras se duerme no sólo sirve para proyectarse hacia el futuro sino que tiene un importante componente creativo, lo que permitiría componer poesía durante el

---

<sup>138</sup>Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, pp. 244-248.

<sup>139</sup>Colette Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Age*, Leiden, E. J. Brill, 1969, p. 1.

<sup>140</sup>*Encyclopaedia Judaica*, vol. 6, . 210.

<sup>141</sup>Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, p. 233.

sueño, posibilidad que discute Moses ibn Ezra (ca. 1138) en *Kitâb al-Muhâdarah wa-'l-Mudhaharah* ("El Libro del Estudio y la Discusión")<sup>142</sup>.

Maimónides ubica el sueño entre las formas de revelación en la imaginación profética, que responde a once grados (de menor a mayor)<sup>143</sup>: en el primero, el profeta recibe una ayuda divina, que le incita y anima para una acción buena y grande: "el espíritu de Yhvh se ha posesionado de él"; en el segundo, el individuo siente como si algo se hubiera infiltrado dentro de él y le hubiera sobrevenido una fuerza nueva que le impulsa a hablar de tal manera que profiere palabras de sabiduría en estado de vigilia: el profeta "habla por el Espíritu Santo"; en el tercero, el profeta recibe una parábola en el sueño y en ese mismo sueño se le explica el sentido; el cuarto es el sueño profético en el que se perciben "palabras claras y distintas" sin ver al que las profiere; en el quinto, el profeta simplemente oye hablar a alguien en sueños; el sexto, el ángel se dirige a alguien en sueños; el séptimo, Dios habla en sueño profético; en el octavo se produce la revelación en visión profética y se perciben parábolas; en el noveno se oyen las palabras durante una visión; en el décimo, durante la visión profética se ve un personaje que habla; en el undécimo, el profeta en visión percibe a alguien que le habla (grado más eminente según Maimónides).

Los grados tercero a séptimo corresponden a experiencias oníricas clasificadas tipológicamente, dando preferencia a las auditivas frente a las visuales, y a las de significado transparente frente a las oscuras, una gradación que se corresponde con lo escrito en *Números* 12, 6-8<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup>Moses ibn Ezra, *Kitâb al-Muhâdarah wa-'l-Mudhaharah*, Madrid, CSIC. Ins. de Filología, 1986, en el capítulo 64a-71b.

<sup>143</sup>Maimonides, *Guía de Perplejos*, ed. y trad. David Gonzalo Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 354-359.

<sup>144</sup>*Vid. supra*, "El sueño en la Biblia".

La amplia recopilación de Louis Ginzberg (*The Legends of the Jews*) incluye un importante número de narraciones de este tipo que ilustran o complementan episodios bíblicos, protagonizados por los más destacados personajes de la Historia Sagrada. Entre los sueños recogidos, algunos se desenvuelven como *amplificatio* o explicación apócrifa: Eva ve en sueños cómo la sangre de Abel fluye hacia la boca de Caín, quien la bebe avidamente; Adán descubre el significado de tal visión y separa a los hermanos dándoles trabajos distintos, precaución que se mostrará inútil<sup>145</sup>.

Estas historias incorporan diversos personajes bíblicos como mensajeros (papel que en la *Biblia* estaba muy restringido), como en las leyendas que incluyen episodios de tribulación (solventados gracias a los sueños): desde la opresión de todo el pueblo al que se exige una gran suma de dinero —que se encontrará donde revela en visión Abraham<sup>146</sup>—, hasta la solución de una pregunta teológica, —que recibe el erudito Rab Ashi (compilador del *Talmud*) del rey Manasseh<sup>147</sup>.

Entre las leyendas se incluye la de Hedor, ciudadano de Sodoma, que interpreta como si de un sueño se tratara el vivo recuerdo que su huésped, un viajero, tiene de los bienes que su anfitrión le ha robado durante la noche. Culmina esta desvergüenza con la exigencia de un pago adicional por sus servicios onirocríticos. El juez al que acuden, también de Sodoma, da la razón al anfitrión<sup>148</sup>. Otro relato presenta a Barozak, princesa que se aparece en sueños a un rico judío para pedirle que le

---

<sup>145</sup>Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1938, vol I, p. 107.

<sup>146</sup>Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. I, p. 308.

<sup>147</sup>Ginzberg, vol. IV, p. 280.

<sup>148</sup>Ginzberg, vol. I, p. 246.



levante una tumba en un lugar determinado con la promesa de gozar de una buena descendencia<sup>149</sup>.

### III.3.3 El intérprete de sueños

Shlomon Almoli con su libro *Pitron Halomot* ha servido de referencia y consulta a nivel popular durante siglos, y se cita sistemáticamente al tratar de la creencia en sueños dentro de esta cultura<sup>150</sup>. Aunque fue probablemente escrito en el siglo XVI (adquirió una enorme popularidad a partir de su traducción en 1694 al yiddish), el trabajo de Almoli representa el conjunto de ideas en circulación durante el periodo medieval, como ha expresado el investigador Franco Michelini Tocci: "Ha fatto del suo libro una sintesi preziosa e unica di un lavoro vario e composito durato più di un millenio"<sup>151</sup>. Existe gran afinidad entre esta compilación y los aspectos de este tema tratados por Eleazar de Worms o Jacob ben Judah Hazan de Londres, ambos escritores del XIII<sup>152</sup>.

---

<sup>149</sup>Ginzberg, vol. IV, p. 326. Hay muchos relatos de este tipo en contexto cristiano: en ellos un sueño permite encontrar los restos de un mártir o santo y levantarle el consiguiente santuario.

<sup>150</sup>Vid Franco Michelini Tocci "Teoria e interpretazione dei sogni nella cultura ebraica medievale" en Tullio Gregory ed., *I sogni nel Medio Evo*, Roma: Ed. dell' Ateneo, 1985, pp. 261-290.

<sup>151</sup>Franco Michelini Tocci "Teoria e interpretazione", pp. 262-263.

<sup>152</sup>Sobre este libro y sus fuentes: Franco Michelini Tocci "Teoria e interpretazione", y A. Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", *Frankfurter Judaistische Beiträge* 23 (1996), pp. 55-73.

Shlomoh ben Jacob Almoli, nacido probablemente en España antes de 1485; vivió como exiliado en Salónica y en Constantinopla<sup>153</sup>. Sin duda el libro dedicado a los sueños, *Pitron Halomot* ("intérprete de sueños"), es la más conocida de sus obras (y la más difundida, durante siglos, de las dedicadas al tema). Se imprimió ya en vida de su autor, y a las abundantes ediciones hay que añadir un importante número de manuscritos<sup>154</sup>.

Almoli pretende proporcionar al lector la mayor cantidad de conocimientos relevantes para comprender los sueños, aunque insiste en la necesidad de recurrir a un intérprete cualificado. La obra se divide en tres partes, de las cuales la primera se dedica a cuestiones teóricas (y despertaba menos el interés de su público según se infiere de que frecuentemente aparezca abreviada)<sup>155</sup>.

La primera parte, que en su concepción original ocupa la mitad de la obra, pretende recoger lo relativo al proceso de soñar. Aspira a reunir y consultar todos los materiales disponibles, judíos o no, y los estudia de forma crítica: desde la *Biblia* o el *Talmud* hasta Galeno o Aristóteles, pasando por el libro de sueños adscrito a Hai Gaon; en las contradicciones a que este planteamiento dan lugar, nunca acepta que los textos religiosos se equivoquen<sup>156</sup>.

Almoli establece tres categorías de sueños: el primero, el sueño profético (como el de Jacob o Daniel); al segundo tipo, el sueño "normal", hace corresponder sueños como los de José o el Faraón; el tercer tipo es

---

<sup>153</sup>Almoli afirma ser "un fugitivo y un vagabundo" lo que se debería a la expulsión de 1492. (A. Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", *Frankfurter Judaistische Beiträge* 23 (1996), pp. 55-73; vid. p.56 y n. 4.)

<sup>154</sup>Franco Michellini Tocci "Teoria e interpretazione", p. 262.

<sup>155</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", p. 59.

<sup>156</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", p. 59.

el de los sueños adivinatorios, como los de los falsos profetas<sup>157</sup>. Para distinguir los sueños proféticos ofrece cinco rasgos: sólo los reciben auténticos profetas, sólo en estos aparece Dios, producen un gran impacto en quien lo sueña<sup>158</sup>, el receptor intuye claramente cuál es su interpretación y todos los elementos incluidos en ellos son significativos.

Varias características sirven para diferenciar el sueño normal del adivinatorio: el primero procede de los ángeles, el segundo de los demonios; mientras en el primero se mezclan elementos verdaderos y falsos, el segundo es mayoritariamente falso; el sueño normal ocurre espontáneamente, mientras que el adivinatorio es resultado de preparaciones y rituales específicos. Almoli opina que todos los sueños adivinatorios se parecen mucho y al intérprete le bastará con conocer los nombres invocados para desentrañarlo, frente al sueño ordinario en el que hay que tener presentes numerosos factores. El sueño intermedio, el "normal", es el que más interés le merece (como ocurre a todos los estudiosos, las visiones inequívocamente divinas o diabólicas presentan menos complicaciones que las categorías intermedias)<sup>159</sup>.

Para justificar que sueños ordinarios, de inspiración divina, incluyan falsedades, Almoli ofrece una serie de factores distorsionadores: algunos son externos, con referencia especial a los alimentos, que condicionan este proceso<sup>160</sup>, y la hora en que ocurre (por su relación con la digestión). También tiene presente el día del mes,

---

<sup>157</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung" before the Traumdetung..", p. 60.

<sup>158</sup>De todos, éste es el rasgo más familiar y repetido en las tradiciones onirocríticas, aparecerá también en Lope de Barrientos.

<sup>159</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung" before the Traumdetung..", pp. 60-61.

<sup>160</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung" before the Traumdetung..", p. 61. Así interpreta Almoli la frase "todo sueño sigue la boca".

como hacen los lunarios<sup>161</sup>, y en sentido amplio el componente astrológico resulta relevante (el día de nacimiento del soñador se tiene en cuenta). Factores internos condicionan igualmente lo soñado: en este grupo entra lo soñado durante la víspera<sup>162</sup>. El intérprete deberá atender a la situación personal de cada cliente puesto que va a condicionar el significado de lo visto en sueños<sup>163</sup> (problema que ya expuso Artemidoro haciendo gala de su mucho oficio).

Toca el complejo problema de hasta qué punto influye la interpretación de un sueño en su resultado último: después de mostrar las versiones que el *Talmud* ofrece sobre el problema, llega a la solución de que sólo los sabios descubren en qué sentido un sueño tendrá lugar entre otras razones porque hay que remitirse a la voluntad divina que únicamente van a alcanzar los sabios. Las interpretaciones erróneas no se cumplirán<sup>164</sup>.

En la segunda parte de su obra, Almoli reúne una serie de símbolos oníricos con su significado en un primer apartado<sup>165</sup> y en el siguiente una serie de sueños que se han cumplido (tomados de la *Biblia*, el *Talmud* o textos clásicos) y los discute<sup>166</sup>. Organiza los símbolos por categorías: inanimados (fuerzas de la naturaleza, accidentes geográficos...), flora (los vegetales y sus productos, como el vino), fauna

---

<sup>161</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", p. 62. Con los lunarios se llega a una predicción según el día del mes lunar en el que se produjera el fenómeno que se estudia. Por lo general estos textos aparecen ajustados a una temática concreta, como la adivinación médica (según el día en el que el paciente enfermara) o la onirocrítica (según el día del sueño).

<sup>162</sup>Tal idea se reitera en los textos teóricos medievales: la visión durante el sueño de lo mismo que preocupa durante el día implica que carece de valor predictivo. Las obras de ficción presentan un planeamiento opuesto.

<sup>163</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", p. 63.

<sup>164</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", pp. 63-64.

<sup>165</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", pp. 65-67.

<sup>166</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", pp. 67-69.

(animales y sus productos), personas, cuerpos celestes (entre los que también incluye algunos fenómenos naturales, y los libros, ya que el Libro por excelencia es igualmente celestial). Algunos elementos descritos aparecen de forma muy similar en cualquier otro diccionario de sueños (la relación entre los miembros del cuerpo y los de la familia, por ejemplo), otros son característicos de su herencia cultural (procedentes, sobre todo, de *Biblia* y *Talmud*). De algunos símbolos ofrece un significado unívoco, otros deberán estudiarse en su contexto y otros reciben explicaciones contradictorias que se supone deben clarificar las circunstancias personales del soñador. En su análisis de sueños de la Antigüedad que se han cumplido, incide en un acercamiento comprensivo, que tenga presentes todos los componentes del sueño y lo estudie globalmente, sin limitarse a unos pocos símbolos<sup>167</sup>.

En la tercera parte del libro aborda el problema de contrarrestar un sueño negativo (valoración en la que entra tanto la interpretación como el impacto que haya producido en el soñador)<sup>168</sup>. El principal medio consiste en ayunar el día siguiente: se practicaba de forma muy frecuente y que se permite incluso en Shabbat (a pesar del problema religioso que representa), lo que demuestra la enorme importancia que se concede a los pronósticos oníricos. El ayuno no se postergaría, para evitar que su mal designio se cumpliera mientras tanto, y debía extenderse a la persona a la que afecta el sueño (si no se trata del propio soñador) e incluso a toda la comunidad, si va a verse afectada<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", p. 69.

<sup>168</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", p. 69 y ss.

<sup>169</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", pp. 70-71.

Otro método procede del *Talmud* (*Berajot* 55b) que describe como deberá reunir a tres personas, decir la fórmula: "Tuve un buen sueño", a lo que las tres personas deberán responder: "Bueno es y bueno será. Que el misericordioso lo vuelva para bien; que el cielo disponga para ti siete veces que es bueno y que sea bueno", acompañándolo con los versículos bíblicos indicados a tal efecto<sup>170</sup>.

También considera conveniente conjurar los sueños que se han olvidado, por si contienen un mal presagio, y dependiendo de la inseguridad e incomodidad que hayan producido en el soñador. A esta categoría se adscriben sueños recordados pero de interpretación muy incierta<sup>171</sup>.

Almoli incluye finalmente instrucciones para liberarse de una promesa, un voto o una prohibición hecho en sueños, aunque esto sólo es necesario en caso de que tal voto se haya repetido una vez despierto (ya que las palabras dichas en sueños no comprometen al soñador). Si fuera necesario hacerlo, se procede como para conjurar un mal sueño pero requiriendo la presencia de diez personas calificadas (en lugar de tres<sup>172</sup>).

El rasgo distintivo, por tanto, del sueño en la tradición judía es el peso esencial que adquiere su interpretación, que desencadena sus consecuencias en el ámbito real, es decir, el valor inmediato, y a la vez manipulable, del fenómeno onírico.

---

<sup>170</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", p. 71.

<sup>171</sup>Kuyt, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung..", pp. 71-72.

<sup>172</sup>No bastan las tres necesarias para conjurar un sueño según *Berajot* 55b.

## III.4 Tradición islámica

### III.4.1 Introducción

El Islam anima a la adivinación mediante sueños desde el mismo Corán que incluye muchos de ellos con destacada función<sup>173</sup>. La biografía de Mahoma está marcada por sueños que anuncian los grandes sucesos de su vida y el Profeta les concedía gran importancia; por ese motivo preguntaba cada día a sus compañeros si habían tenido algún sueño durante la noche. La cultura islámica va íntimamente unida a la oniromancia.

En los sueños del propio Mahoma se definen las características de la tradición onírica propiamente islámica. En uno de los sueños del Profeta aparece la interpretación incluida en la visión, pero no porque se trate de una representación simbólica que necesite de ella, sino porque es una parábola con su explicación, y se trata de un fenómeno verbal, más que icónico:

*"J'ai vu en songe, raconte-t-il, comme si Gibrîl, se tenant à ma tête, et Mikâ'il, se tenant à mes pieds, se disaient l'un à l'autre: "Dis-lui une parabole"! Alors (l'un d'eux) dit: "Écoute (et) que ton oreille entende! Comprends (et) que ton coeur saisisse! Ta nation et toi-même, vous ressemblez à un roi qui a choisi une résidence (dâr), ya construit une salle (bayt) et y a dressé une table (mâ'ida); puis, il a envoyé un messenger (rasûl) pour convier les gens à sa table.*

---

<sup>173</sup>"Les procédés oniromantiques" en Toufy Fahd, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden, Sindbad, 1987 (reprint.), pp. 255 y ss.

*Certains ont répondu à l'invitation, d'autres se sont abstenus. Il en ressort que Dieu est le roi, la résidence est l'Islam, la salle est le paradis et toi, Muhammad, l'Envoyé. Quiconque répond à ton invitation, ô Muhammad, entre dans l'Islam, quiconque entre dans l'Islam entrera au paradis et quiconque entre au paradis mangera ce qu'il y trouvera*"<sup>174</sup>.

A sueños revelatorios, no sólo del profeta sino de sus acompañantes, se deberán instituciones características de las prácticas musulmanas:

*Il [le Prophète] était préoccupé de choisir, avec ses compagnons, entre la trompette (bûq) des juifs ou la simandre (nâqûs) des chrétiens; l'option pour l'usage chrétien venait d'être faite, quand 'Abdallâh b. Zayd, des Hazrag, vint précipitamment voir le Prophète. "J'ai vu, cette nuit, en songe un homme m'aborder; il était vêtu de deux vêtements de couleur verte; il tenait dans les mains une simandre. Je lui dis: "O serviteur de Dieu, vends-tu cette simandre"? Il me demanda: "Qu'en feras-tu"? Je répondis: "Nous nous en servirons pour appeler à la prière". Il me dit: "Ne voudrais-tu pas que je te montre mieux que cela? — Qu'est-ce, lui demandai-je? — tu diras, répondit-il; "Alliahu akbar...(suit la formule de l'âdân). Ayant entendu cela, le Prophète s'exclama: "C'est un songe véridique, si Dieu le veut"*"<sup>175</sup>.

Esta creencia responde a la tradición semítica de que el sueño de un individuo puede servir como advertencia divina para su rey o jefe. Los profetas se habían caracterizado por su capacidad de interpretar sueños, así que no resultaba extraño que Mahoma gozara de esa habilidad, que, según el Corán, implica inspiración por parte de Dios, una

---

<sup>174</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 273-274. La tradición pesa profundamente sobre el contenido de este sueño.

<sup>175</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 278-79.



forma de ciencia divina relacionada íntimamente con el don de la profecía.

### III.4.2 Libros de sueños

El mundo islámico goza de una riqueza y variedad de repertorios de sueños sin paragón en las otras "religiones del Libro"<sup>176</sup>. La mayoría fueron escritos en un período concreto; sirvan como ejemplos los siguientes: ca. 864, tratado del filósofo Al-Kindî (resumen del tratado de Aristóteles *Sobre la causa del dormir y del soñar*); tratado atribuido a Ibn Qotaïba, que muere en el 884; tratado de Abou Ma'char al-Falakî (Apomazar) muerto en 886; libro de Mohammed Ibn Zakariya ar-Râzî (muerto en 921) titulado *Sobre la diferencia entre los sueños proféticos y los otros sueños*; tratado de Abou dar al-Mo'addab (muerto en 942) titulado *Tratado de onirocrítica*; libro de Abou Solaïman al-Mantîqî al-Sijistânî ( jeque de Al-Tawhîdî, muerto en 990) titulado *Tratado sobre las jerarquías de las fuerzas del hombre y al manera de recibir las premoniciones en sueños*; el libro de Al-Kirmänî (Abou Ishâq Ibrâhîm Ibn Abdallah) conocido por el nombre de *Dustûr*; el tratado conocido bajo el nombre de *al-Qadirî*, compuesto por Dînawarî en el 1007; el libro de Abou Sa'id al-Wa'iz titulado *Tratado de onirocrítica*<sup>177</sup>.

<sup>176</sup>Una síntesis de la teoría relativa al significado profundo del sueño dentro del sistema religioso y cultural del Islam clásico se encuentra en G. E. Von Grunebaum, "The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam" en *The Dream and Human Societies*, pp. 3-21.

<sup>177</sup>Bibliografía tomada de A. Abdel Daim, *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sirîn*, Damas, Presses Universitaires de Damas, 1958. Toufy Fahd ofrece en *Les songes et leur interpretation* (Col. Sources Orientales, Paris: Éditions du Seuil, 1959) y sobre todo en "Les procédés oniromantiques" repertorios mucho más amplios.

El tratado más antiguo de este género parece ser, *Dustûr fi 't-ta'bir*, de Abû Ishâq al-Kirmânî (vivió en tiempo del califa Al-Mahdî, 775-785), hoy perdido, que fue utilizado por intérpretes posteriores<sup>178</sup>. Todos los grandes tratados fueron compuestos con posterioridad a la traducción de Artemidoro: Hunain b. Ishaq (muerto en 873) tradujo del griego *La interpretación de los sueños* de Artemidoro, texto que iba a servir como modelo<sup>179</sup>.

Numerosos intérpretes de sueños se hicieron famosos gracias a sus libros<sup>180</sup>. El tratado más importante de oniromancia árabe, titulado *Qâdirî fi 't-ta'bir*, se compuso en 1006, por Abû Sa'îd Nasr b. Ya'qûb ad-Dînawarî, y es el más antiguo de su género que nos ha llegado intacto<sup>181</sup>. A partir de éste, los tratados se suceden con gran rapidez, con gran número de obras originales a las que hay que sumar las adaptaciones, resúmenes y versificaciones.

En *Qâdirî fi 't-ta'bir* la autoridad más citada es la de Ibn Sîrîn, bajo cuyo nombre ya en la primera mitad del siglo IX circularían claves de sueños, recopilaciones de símbolos oníricos<sup>182</sup>. Mohammed Abou Bakr ibn Sîrîn nació en 647 y muere en Basra en 728; llegó a ser cadî (magistrado) y tuvo una muy respetable fama. En el siglo VIII se convirtió en la gran autoridad en la materia: es la figura más importante de la oniromancia árabe, figura que con el tiempo llegó a perder sus

---

<sup>178</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 315-316.

<sup>179</sup>Fahd, *Les songes et leur interpretation*, p. 128. Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona: El Acantilado, 1999 [1977], pp. 264-265.

<sup>180</sup>Toufy Fahd, "The Dream in Medieval Islamic Society", en *The Dream and Human Societies*, p. 362.

<sup>181</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", p. 316.

<sup>182</sup>Fahd, "The Dream in Medieval Islamic Society", pp. 360-361.

propios rasgos para convertirse en un tipo de autoridad anónima a la que atribuir todo lo concerniente a la interpretación de sueños<sup>183</sup>.

El nombre de Ibn Sîrîn resurge en la época que sigue a la traducción árabe del libro de Artemidoro<sup>184</sup>. Así, algunos onirománticos árabes consiguieron hacer pasar las ideas extranjeras concernientes a la oniromancia como interpretaciones valiosas e incluso consagradas por la tradición musulmana. Aunque no nos ha llegado ninguna obra auténtica suya, le son atribuidas compilaciones de sueños en árabe, turco y persa. Se le atribuye el *Montankhab al-Kalâm fî Tafsîr al Ahlâm*<sup>185</sup>, en él Ibn Sîrîn es a menudo citado en tercera persona y otros son citados a veces como autores de ciertas partes (sobre todo Abou Sa'id al Wa'iz). Contiene historias concernientes a los califas al-Mahdî (que reinó después del año 775) y Haroun ar-Rachîd (nacido en 763). En un manuscrito de la obra que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (Or. 2749) se incluye en el prólogo mención expresa de que tal obra ha sido compilada a partir de las célebres obras de oniromancia, sobre todo de Al-Kirmâni, Al-Qîrawânî, Ibn Qotaiba, Dînawarî y Abou Sa'id al Wa'iz.

*Montankhab al-Kalâm fî Tafsîr al Ahlâm* ("la palabra elegida en la interpretación de los sueños")<sup>186</sup>, contiene una introducción, prólogo y 59 capítulos. En una primera clasificación divide los sueños en verdaderos, que provienen de Dios, y falsos, que provienen del Diablo (se prestan a una explicación finalista; en realidad todos provienen de Dios, el Diablo es sólo un medio). Los sueños falsos se subdividen en diez

---

<sup>183</sup>A. Abdel Daim, *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sîrîn*, p. 56.

<sup>184</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", p. 314.

<sup>185</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", p. 355.

<sup>186</sup>Sobre este libro vid A. Abdel Daim, *L'oniromancie arabe d'après Ibn Sîrîn*.

tipos<sup>187</sup>: el primero, el sueño que proviene de un deseo (de un "monólogo mental" según la expresión árabe), concerniente a cosas por las que se está preocupado; el segundo, el sueño seguido de una polución tras una relación con una persona de otro sexo este sueño se considera nulo y enviado por el diablo; el tercero, los sueños que pueden ser efecto de magia, de brujería o de maleficios; el cuarto, aquél en el que se experimenta un terror excesivo, que es obra de algún espíritu maligno, sobre todo el propio diablo; el quinto, el que pueden haber sido causado por algún terror vivido antes de dormir (como presenciar un acontecimiento espantoso); el sexto, sueños absurdos; el séptimo, el de los sueños tenidos mientras el cuerpo no estaba en su estado natural, sea por la digestión u otra causa; el octavo, los sueños de los poetas, los cínicos, los cantantes, los músicos, los eunucos y todos los que son mentirosos y bajos o que cometen acciones villanas; el noveno, los sueños causados por alteración en los humores y en los temperamentos<sup>188</sup>; el décimo, los sueños que se repiten, como los que se vieron hace veinte años, y que se ven de nuevo<sup>189</sup>.

Por otra parte los sueños verdaderos se subdividen en seis tipos<sup>190</sup>: el primero, el de los sueños reales, manifiestos, que se realizan tal cual se han visto, a esta categoría pertenecen sobre todo los tenidos por los profetas; el segundo, los buenos sueños inspirados por Dios y

---

<sup>187</sup>El mismo esquema figura en Dīnawarī con ligeras variantes, Fahd, *Les songes et leur interpretation*, pp. 140-141.

<sup>188</sup>Se consideran falsos desde un punto de vista profético pero no hay que olvidar el importante valor médico de estos fenómenos.

<sup>189</sup>Este es el único caso en que los sueños que se repiten se consideran falsos; siempre se utiliza este argumento como prueba de todo lo contrario. Dīnawarī matiza que esta categoría se refiere a sueños que ya se habían realizado mucho tiempo antes.

<sup>190</sup>El mismo esquema figura en Dīnawarī con ligeras variantes, Fahd, *Les songes et leur interpretation*, p. 140.

considerados buenas nuevas anunciadas por Dios al soñador (los onirocríticos citan a este propósito la palabra del Profeta: "El mejor sueño que se puede tener es ver a Dios, al profeta o a los padres convertidos en musulmanes"); el tercero, el de los sueños que provienen del ángel *Mosadelîgoun*, el ángel de los sueños. Con estos sueños se reconviene a un soñador por una acción prohibida que ha realizado o pensaba realizar o se le elogia por una buena acción realizada o a punto de llevar a cabo; el cuarto tipo corresponde a los sueños alegóricos (*marmouza*) que provienen de ciertos espíritus o ciertos ángeles que no son el mencionado *Mosadelîgoun*; los ángeles nos envían a veces símbolos porque desean que intentemos descifrarlos; el quinto es el de los sueños que ocurren cuando el cuerpo está libre de todo lo que puede tener una influencia sobre el alma (a menudo los sueños sucedidos en estas condiciones deben interpretarse al revés, lo bueno en malo, etc.); en el sexto está lo que dicen, durante los sueños, los muertos, los niños o los animales.

En el folclore árabe, el ángel de los sueños, *Mosadelîgoun* o *Sadiqûn*<sup>191</sup>, puede revelar al hombre, con parábolas, ciertos secretos de la ciencia divina, y el bien o mal que llegará; por otra parte, *Harâ'* (antigua divinidad semítica, probablemente el dios lunar) se transforma dentro del Islam en un diablo que envía las pesadillas<sup>192</sup>.

A estos tratados hay que añadir tanto los repertorios de sueños atribuidos a Daniel (tan conocidos entre judíos y cristianos) como la obra atribuida a Achmetis Filius Sereimi, forma bajo la cual aparece Mohammed ibn Sîrîn en tratados latinos y griegos (los nombres

---

<sup>191</sup>Fahd, *Les songes et leur interpretation*, p. 139.

<sup>192</sup>Vid. F. Meier, "Some Aspects of Inspiration by Demons in Islam", en *The Dream and Human Societies*, pp. 421-429.

Achmet/Ahmed y Mahoma pasan frecuentemente el uno por el otro en árabe). Los estudiosos han demostrado que Achmetis fue sin duda un cristiano, que problememente vivió en la corte de Bagdad. Algunos investigadores han pretendido ver bajo este nombre a Hunain ibn Ishâq, traductor de Artemidoro, cristiano y médico de la corte de Bagdad<sup>193</sup>.

Muchos símbolos oníricos se repiten de otras tradiciones (dientes como equivalencia de los miembros de la familia), y se sirve de la explicación etimológica de los elementos soñados, como otras culturas. Esta tradición se hace eco de la idea general de que los sueños más fiables tienen lugar al alba<sup>194</sup>. Recoge la idea judía de que es una imprudencia contar un sueño a un hombre ignorante porque se corre el riesgo de que se cumpla según sea interpretado<sup>195</sup>. Lo mismo que ocurría en la cultura judía la explicación de un sueño puede encontrarse en el *Corán*, la palabra del profeta o los proverbios y dichos comunes<sup>196</sup>, y un buen intérprete debe conocerlos como requisito indispensable (entre otros, también necesitará llevar una vida honesta, piadosa, ser discreto y culto y gozar de una buena disposición natural)<sup>197</sup>. La categoría moral del soñador se traduce en sus posibilidades de recibir sueños verdaderos y se recomiendan buenas acciones para contrarrestar un sueño negativo.

La mayoría de los repertorios de símbolos oníricos incluyen una lista jerarquizada de los objetos y asuntos, que en la mayor parte de los casos responde a este orden<sup>198</sup>: los seres celestes (Dios y los ángeles); los

---

<sup>193</sup>Fahd, "The Dream in Medieval Islamic Society", p. 359.

<sup>194</sup>Fahd, *Les songes et leur interpretation*, p. 141.

<sup>195</sup>Fahd, *Les songes et leur interpretation*, p. 143.

<sup>196</sup>Von Grunebaum, "The Cultural Function of the Dream...", p. 10.

<sup>197</sup>Fahd, *Les songes et leur interpretation*, pp. 144-145.

<sup>198</sup>Fahd, *Les songes et leur interpretation*, p. 132.

profetas, especialmente Mahoma; los compañeros de Mahoma y sus sucesores inmediatos, los santos y los justos; los genios y demonios; el hombre en sus distintas edades, su cuerpo y el de los animales, lo que se saca de ellos: sangre, leche, agua; religiones y cultos (especialmente el Corán y los ritos islámicos); el rey y su corte; las acciones (movimientos, transacciones comerciales, disputas); la guerra, sus pertrechos, estrategias, consecuencias; artesanos y oficios; herramientas y útiles; material de escritura; cielo y tierra, noche y día, estrellas, planetas, la lluvia, fenómenos atmosféricos y terremotos; fuego y aquello con lo que se alumbra, carbón, humo y luz; agua, canalizaciones, conductos, pozos; mar, ríos, barcos y puertos; tierra habitada (pueblos y ciudades, calles...) y desierta; habitaciones y muebles; árboles y su fruto, cultivos y recolección; perlas y joyas, piedras preciosas y metales; cuadrúpedos, reptiles, aves, seres acuáticos e insectos; bestias y aves de presa; caza y pesca; banquetes y celebraciones, vino, música, juegos y perfumes; el dormir y despertar, el hambre y la sed; matrimonio, divorcio y sus consecuencias; vestidos; el amor y los enamorados; desgracias, enfermedades, medicina y medicamentos; los muertos, sus tumbas, sus mortajas y sus acciones; el más allá: Paraíso, Infierno, Resurrección Final etc.<sup>199</sup>

Frecuentemente, el sueño responde a una petición o pregunta previa, y en algunos casos toma forma similar a la *incubatio* (incluso con valor terapéutico). *Istikhâra* es la forma canónica de práctica de incubación en el mundo islámico<sup>200</sup>:

---

<sup>199</sup>Así aparece en Dînawarî y el *Montankhab*. *Les songes et leur interpretation*, p. 132.

<sup>200</sup>Fahd, *Les songes et leur interpretation*, p. 149; Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 363-367; Fahd, "The Dream in Medieval Islamic Society", pp. 377-379.

*The practice called istikhâra consists of the recital of a special prayer with the expectation of an answering dream. This practice, says Toufy Fahd, is an Islamic substitute for incubation, a substitute because that element ordinarily thought essential —the all-night vigil in the sanctuary— has been eliminated<sup>201</sup>.*

La gran influencia que el platonismo tuvo en los diferentes ámbitos de la cultura árabe se manifiesta en la presencia de la idea de catársis (o purificación) que, en lo relativo al sueño, sirve para explicar que visiones verídicas se deben a la posibilidad de elevarse a una vida espiritual, dejando atrás la vida sensual y corporal, lo que permite ponerse en comunicación con las verdades divinas y el mundo de los ángeles<sup>202</sup>.

### III.4.3 La literatura musulmana

Un buen número de sueños aparecen en la literatura islámica como vehículo de reafirmación de su identidad, como medio de imbricación (relación y contraposición) de la historia anterior a la predicación de Mahoma con la posterior; la tradición también arrastra narraciones de estas visiones, en las que se apoya o con las que se justifica. Los textos recogen una serie de sueños que, según la tradición, anunciaron la llegada del profeta; este anuncio se manifiesta en los distintos soñadores

---

<sup>201</sup>Jean Lecerf, "The Dream in Popular Culture: Arab and Islamic" en *The Dream and Human Societies*, p. 377.

<sup>202</sup>Henry Corbin, "The Visionary Dream in Islamic Spirituality", en *The Dream and Human Societies*, pp. 381-387; Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 303-307.



ocasionalmente como sueño de ascensión o iluminación (de los que Toufy Fahd recoge una serie de ejemplos)<sup>203</sup>; en los sueños de dos de sus esposas la figura del profeta aparece representada por la luna, que cae sobre ellas como anuncio de su próxima boda<sup>204</sup>. Toda una rama de la literatura oniocrítica se dedica a la visión del Profeta en sueños; de esta manera, se podía recurrir al juicio del profeta sobre cualquier tema<sup>205</sup>.

Muy frecuentemente los sueños recogidos en la literatura musulmana consagran el triunfo de una de las facciones que se disputan la sucesión<sup>206</sup> (el sueño ficticio abunda en la literatura islámica, para ilustrar o justificar diversos fines)<sup>207</sup>. Una de las formas que toma es la tan conocida del sueño de la mujer embarazada, madre del gobernante. También los varones presencian sueños relativos a su descendencia. Toufy Fahd señaló que los sueños reales gozan del privilegio de la interpretación directa (a diferencia de los sueños de los de los demás)<sup>208</sup>.

La literatura conserva un buen número de sueños recibidos por los fieles la noche antes del combate<sup>209</sup>. Grandes empresas militares recibieron ese apoyo divino y episodios de este tipo se conservan relativos a la conquista y campañas en la península. En el 983, Almanzor (Al-Mansûr, sobrenombre de Muh b. Abî 'Amir) reunió un importante ejército para emprender una expedición contra los cristianos animado

---

<sup>203</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 255-288.

<sup>204</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 288-289.

<sup>205</sup>Fahd, "The Dream in Medieval Islamic Society", pp. 375-377; Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 292-293. Recibir consejo y respuesta en sueños por parte de una autoridad está muy presente en la cultura judía.

<sup>206</sup>Fahd, "The Dream in Islamic Society", pp. 352 y ss.

<sup>207</sup>Sobre la función política de los sueños en el Islam, *vid* Von Grunebaum, "The Cultural Function of the Dream...", pp. 17-20.

<sup>208</sup>Fahd, *Les songes et leur interpretation*, p. 140; Lecerf, "The Dream in Popular Culture: Arab and Islamic", p. 366.

<sup>209</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 294 y ss.

por un sueño. En su visión un hombre le ofrecía espárragos que él cogía y comía. Le pidió a Ibn Abî Gum'a que lo interpretara. Éste le recomendó que se dirigiera a León porque en Oriente a los espárragos se les llama *al-halyûn*: lo que el ángel del sueño le había dicho es: *Hâ Leyôn* (esto es, León). Así atacó y saqueó León<sup>210</sup>.

Vinculado también a la conquista y reconquista, las fuentes árabes recogen un sueño atribuido al rey castellano Alfonso VI, que tras su victoria en Toledo (1085) pretendía continuar avanzando hacia el sur, mientras que ante al situación los musulmanes habían recabado al ayuda de los almorávides. Cuando ambos bandos se están preparando, Alfonso tiene un sueño:

*"[Il] rêve qu'il monte un éléphant et qu'entre ses mains, se trouve une timbale sur laquelle il bat. Il conta son rêve aux prêtres (al-qis-sîsîn) qui ne surent pas l'interpréter. Alors, il fit venir un savant musulman, expert en interprétation des songes, et le lui conta; ce dernier lui demanda de l'en dispenser; il n'accepta pas. Alors, il lui dit: "L'interprétation de ce rêve (part) du Livre de Dieu: C'est, d'abord, la parole de Dieu, disant: "N'as-tu pas vu ce que ton Seigneur fit des gens de l'elephant...(Cor. 105)"? C'est, ensuite, sa parole, disant: "Quand la trompette sonnera, ce sera alors un jour difficile, non facile pour les infidèles (Cor. 74,8-10)"! L'armée que tu réunis sera nécessairement détruite". Quand son armée se rassembla, il vit qu'elle était nombreuse et il s'en réjouit. Alors, il fit venir cet onirocrite et lui dit: "C'est avec cette armée que je vais à la rencontre du Dieu de Muhamad, auteur (sâhib) de votre livre"!"<sup>211</sup>.*

Con este impulso, y a pesar de lo anunciado, el rey se dirigió a la batalla de Sagrajas, o Zalaca (1086) donde fue derrotado y su ejército destruido.

<sup>210</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 298-299.

<sup>211</sup>Fahd, "Les procédés oniromantiques", pp. 299-300.

En conjunto, se aprecia en las culturas con las que más se relaciona la cristiana medieval una arraigada creencia en sueños, en la que se comparten un importante número de prácticas e ideas comunes, y que se manifiesta, discute y detalla en numerosos textos. A nivel popular esta forma de adivinación estará igualmente difundida entre los cristianos, pero las fuentes y autoridades teóricas serán, en general, bastante más recelosas respecto a este fenómeno.

## IV Fisiología y psicología medievales

### IV.1 La constitución del cuerpo

La visión de la composición y funcionamiento del cuerpo vigente en la Edad Media se remonta a Grecia. El corpus médico que había sido compilado y reorganizado a lo largo de la Antigüedad siguió el mismo doble camino que el resto del bagaje clásico: por una parte, se continúa desde el final del período anterior, —si bien de manera incompleta y desigual—, a lo largo del Medievo, por otra se recupera en buena medida a partir de las traducciones del árabe, gracias a las cuales no sólo se incorporan textos, sino también su interpretación y comentarios<sup>1</sup>.

Con los *Aforismos* de Hipócrates estaban familiarizados autores como Tertuliano, San Cipriano o San Ambrosio, y bajo el nombre de Hipócrates corrían un grupo de historias y textos apócrifos<sup>2</sup>. La obra de Galeno, incluyendo la edición que este autor elaboró de algunos textos hipocráticos, circuló desde el principio de la Edad Media integrada en compilaciones de distinta índole, como las *Etimologías* de San Isidoro, si bien el mayor caudal de materiales de ésta índole, íntimamente unido al interés y revisión de ellos entre los estudiosos, se produjo siglos después. Directamente relacionada con la gran renovación científica del siglo XIII y con el desarrollo de las universidades, se produce una transformación en la consideración de los conocimientos médicos. La

---

<sup>1</sup>Vernet, *Lo que Europa debe...*, pp. 244-250 y 379-397.

<sup>2</sup>Pearl Kibre, "Hippocratic Writings in the Middle Ages", *Bulletin of the History of Medicine*, XVIII (1945), pp. 372-373.

enseñanza de la medicina en las universidades, como señala Luis García Ballester<sup>3</sup>, dio lugar a que de mera práctica pasase a ser una ciencia reconocida intelectual y socialmente. La necesidad de un acceso directo a Galeno surge con la llegada a Occidente del grupo de textos árabes que iban a constituir el curriculum médico básico durante los siguientes siglos, obras que a su vez tenían en el galenismo su base doctrinal común:

*A new stage in medical knowledge in the West was marked by the translations made by Constantine [the African] (d.c. 1087) (especially that of the Pantegni of Haly Abbas (al-Majusi), but also that of Ibn al-Gazzar's Viaticum and of Johannitius' Isagoge), the later translations by Gerard of Cremona (d. 1187) (chief of which was Avicenna's Canon), and the continued movement of translating from Arabic into Latin, including several works by Rhazes. For these produced a great torrent of terminology, methods, medical doctrine characterized by a logical and coherent structure and evidence of the clinical success of a rational form of medicine <sup>4</sup>.*

Muchos de los conocimientos producidos en los ámbitos científicos permearon y se difundieron como saberes comunes, incorporándose a la visión del mundo que circulaba entre los grupos que no accedían directamente a los textos de carácter "académico". Aparecen en obras de difusión o como parte de la cultura popular en la que se mezclan con otros materiales de diversa procedencia, especialmente en áreas tan difusas como las relativas al poder predictivo de los sueños (en el

---

<sup>3</sup>Luis García Ballester "Introduction: Practical Medicine from Salerno to the Black Death", en Luis García Ballester, Roger French, Jon Arrizabalaga, Andrew Cunningham, *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 8-10.

<sup>4</sup>Luis García Ballester "Introduction: Practical medicine...", p. 10.

ámbito médico) o a la relación de los estados corporales con la posición de los astros en el cielo.

## IV.2 Humores

La doctrina de los cuatro elementos es origen y eje de la teoría fisiológica antigua y medieval<sup>5</sup>. Se encuentra en la clave de la visión del mundo que había de circular en todos los ámbitos, y con esta sencillez aparece expuesto en el *Lucidario* castellano:

*Asi como el mundo es conpuesto de quatro elementos, a semejança desto es conpuesto el cuerpo del omne de quatro humores, e estos metio primeramente en Adan quanto le fizo de tierra. E asi como la tierra se auia a gouernar por los quatro elementos, asy el cuerpo del omne se ha a gouernar de quatro humores que son a semejança destos quatro elementos que son en el mundo*<sup>6</sup>.

Ya determinada por los pitagóricos, tal doctrina se apoyaba en la perfección del número cuatro y la búsqueda de sistemas que se acoplasen a él, así tierra, aire, fuego y agua<sup>7</sup>. Empédocles desarrolló la doctrina de los cuatro elementos, y entre otras aportaciones, identificó los elementos con entidades concretas: tierra, cielo, sol y mar<sup>8</sup>. Tanto pitagóricos como pensadores posteriores pretendieron proyectar este esquema sobre el funcionamiento del cuerpo humano, manejando la idea

---

<sup>5</sup>Análisis detallado de la génesis de la teoría de los cuatro humores está recogido en el clásico de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

<sup>6</sup>Los "*Lucidarios*" españoles, ed. Richard Kinkade, Madrid, Gredos, 1968, p. 84.

<sup>7</sup>Klibansky et al., *Saturno y la melancolía*, p. 30.

<sup>8</sup>Klibansky et al., *Saturno y la melancolía*, pp. 31-33.

de la salud como una forma de perfección en la que los componentes se encontraban equilibrados. Filistón, discípulo de Empédocles, incorporó la identificación entre los elementos y las cualidades: fuego y calor, aire y frío, agua y humedad, tierra y sequedad<sup>9</sup>. Este punto de partida aparece recogido en las *Etimologías* de San Isidoro:

*Caro autem ex quattuor elementis compacta est. Nam terra in carne est, aer in halitu, humor in sanguine, ignis in calore uitali*<sup>10</sup>.

En torno al comienzo del siglo V a. de C., la teoría de los humores va tomando forma a partir de estos postulados y del conocimiento médico de ciertas sustancias corporales que denominaron "humores". En el origen de este modelo está la identificación de dos fluídos: flema y bilis, que posteriormente se concibió como dos subespecies: bilis amarilla y bilis negra. Para crear un sistema tetrádico resultaba necesario incorporar una última emanación, papel que desempeñó la sangre, salvando el problema de que las otras tres sustancias presentaran, a diferencia de ésta, un carácter esencialmente nocivo<sup>11</sup>. A pesar de las dificultades inherentes a esta estructuración, fue con esta forma en la que pasó al arte médica y en la que se popularizó:

*E te quiero dezir, como ya te dixe, de como en el cuerpo del omne son quatro umores a semejança de los quatro elementos de que es conpuesto el mundo, e estos quatro humores son estos: el primero es la colora que es mas sutil e mas aguso a semejança del elemento del fuego; el segundo es la sangre que es a semejança del elemento del ayre; el terçero es la flema que es a semejança del elemento de la agua; el quarto es la malenconia que es a semejança del elemento de la tierra. Pues estos quatro humores que te hoy he agora contado, que son*

<sup>9</sup>Klibansky et al., *Saturno y la melancolía*, p. 35.

<sup>10</sup>Isidoro Hispalense, *Etimologiarum sive originum*, (Oxford, Clarendon Press, 1911), XI, 1.16.

<sup>11</sup>Klibansky et al., *Saturno y la melancolía*, p. 36.

*compuestos en el cuerpo del omne ordenadamente; cada uno dellos a su tienpo e a su ora en el dia e en la noche que rreyna en el cuerpo del omne, el vno mas que el otro*<sup>12</sup>.

Elaborado así el sistema, a las cualidades se les hizo corresponder estaciones del año y edades del hombre. La sangre, caliente y húmeda, predominaría en primavera; la bilis amarilla, caliente y seca, en el verano; la bilis negra, fría y seca, en el otoño; y la flema, fría y húmeda, en el invierno.

*Durante toda la Edad Media y el Renacimiento este ciclo permaneció practicamente invariado, si se exceptúan algunas controversias sobre su punto de partida: podía empezar por la infancia "flemática" y pasar por la juventud "sanguínea" y la edad viril "colérica" a la vejez "melancólica" (volviendo, en determinadas circunstancias, a una "segunda infancia"), o bien empezar por la juventud "sanguínea", pasar por un periodo "colérico" entre los veinte y los cuarenta años y otro "melancólico" entre los cuarenta y los sesenta, y acabar en una vejez "flemática"*<sup>13</sup>.

El análisis de los procesos los identifica directamente con la leyes a las que responderían las cuatro cualidades fundamentales (calor, frío humedad y sequedad), asumiendo que se comportarían de la misma manera que en la naturaleza. Los fenómenos observables (calor y frío, evaporación y condensación), respaldan la lógica con la que se justifica lo que sucede dentro del cuerpo<sup>14</sup>. Frecuentemente en este modelo se confunden y entremezclan las metáforas con que se pretende ilustrar un proceso con la demostración empírica del mismo: al explicar que los vapores subidos desde la digestión se condensan en el cerebro y se

<sup>12</sup>Los "Lucidarios", pp. 233-234.

<sup>13</sup>Klibansky et al., *Saturno y la melancolía*, p. 35.

<sup>14</sup>Klibansky et al., *Saturno y la melancolía*, pp. 33-35.



precipitan ya condensados, un autor puede añadir que esto ocurre de la misma forma que la lluvia, o que esto se comprueba al contemplar la lluvia, o puede superponer ambas ideas. Así puede Lope de Barrientos ilustrar su información fisiológica con símiles meteorológicos y con el texto aristotélico *Meteorológicos*. Esta tendencia conduce a consolidar la identificación entre el universo y el hombre. El hombre y el Cosmos comparten unas mismas leyes de la naturaleza y unos mismos materiales constituyentes. La descripción de la fisiología se cimenta en la visión de sustancias que combinadas en distintas proporciones dan lugar a diferentes cuerpos y órganos.

Si bien la plenitud hubiera debido de manifestarse como equilibrio de los cuatro componentes (ya que un ser aspiraría lógicamente a esa armonía), la experiencia demostraba que ni el ideal se materializaba en ningún caso, ni el predominio visible de uno de los cuatro humores implicaba necesariamente enfermedad<sup>15</sup>. Según se asumía la imposibilidad de un equilibrio perfecto (una salud perfecta inencontrable en la realidad), el sistema de los cuatro humores evolucionó hacia el de los cuatro temperamentos: se aceptaba el predominio de uno u otro humor que determinaba la constitución general de los individuos:

*Y por lo tanto había que conceder que de hecho solía ser un predominio de uno u otro humor lo que determinaba la constitución de cada hombre, y que este individuo, aunque predispuesto a ciertas enfermedades muy concretas, normalmente parecía bastante sano. Las palabras "flemático" y demás vinieron a aplicarse a aspectos peculiares, pero (dentro de los límites de esa peculiaridad)*

---

<sup>15</sup>Al pitagórico Filolao (siglo V a. d. C.) se atribuye el haber explicado la enfermedad como un desequilibrio entre los elementos que forman los humores. *Isidore of Seville: the medical writings*, trad. Introd. y com. William D. Sharpe. Philadelphia, The American Philosophical Society, 1964. Introd. p. 23.

*no necesariamente morbosos, de la naturaleza humana; y, una vez la doctrina de los cuatro humores fue sistematizada en la forma descrita, no podía por menos de convertirse paulatinamente en una doctrina de cuatro temperamentos*<sup>16</sup>.

La caracterización de los seres humanos por tipos resultó de gran trascendencia, ya que todos los procesos físicos y psicológicos se especificaron y describieron siguiendo esta cuádruple pauta: según los hombres fueran melancólicos, flemáticos coléricos o sanguíneos<sup>17</sup>. Por ejemplo, en la cuestión que nos ocupa, los estudiosos indicaban sistemáticamente que los hombres duermen y sueñan de distintas maneras según sus complexiones. La idea figura en la literatura<sup>18</sup> y en el arte, aunque las cuatro morfologías no estuvieran delimitadas inequívocamente y variarían según periodos y autores. Como muestra prototípica bien sirve la descripción que recoge el Arcipreste de Talavera en su libro, ejemplo de la forma más difundida y popular que tomó el modelo:

*E son en quatro prencipales maneras falladas, segund las calidades dellos: unos son secretos, callados, e de cortas razones, flemáticos, adustos; e otros son en otras tres maneras: unos sanguinos, alegres y plazenteros; [otros] colóricos y furiosos; otros malenconiosos, tristes e pensativos. Esto segund más e menos; que el onbre de todas quatro conplisyones es conpuesto, mas una dellas señorea el cuerpo más que non otra*<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup>Klibansky et al., *Saturno y la melancolía*, p. 36

<sup>17</sup>Klibansky et al., *Saturno y la melancolía*, pp. 36-37.

<sup>18</sup>Conviene señalar que para la originaria descripción de los tipos, y como se rastrea en *Saturno y la melancolía*, se había buscado refrendo en personajes de la tradición griega (plasmada en sus textos). Por tanto la vinculación entre las complexiones y la literatura proviene del origen de ésta.

<sup>19</sup>Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. J. González Muela, Madrid, Castalia, 1992, p. 180.

Volviendo a los humores, éstos representan los fluidos corporales, y pueden aparecer descritos como cuatro sustancias específicas o mencionarse de forma genérica como resultado de la actividad del cuerpo. En calidad de líquidos se acude a sus propiedades físicas para justificar unas transformaciones (fluir, evaporarse o condensarse) que desencadenan los procesos físicos estudiados. Avicena, en su *Canon*, define los humores como la sustancia líquida en la que se trasforma el alimento. El humor saludable o "bueno" es el que tiene capacidad para incorporarse como parte al cuerpo; el humor insano o "malo" está constituido por la sobreabundancia de los anteriores, que difícilmente pueden transformarse en saludables y debe ser expelido. Los humores primarios son los cuatro ya mencionados, que describe en su estado normal y en sus estados "morbosos"; a éstos añade una serie de humores secundarios que dan cuenta de otras funciones corporales o son la forma sobrante de los humores primarios<sup>20</sup>.

Este autor estableció una gradación de los órganos según las cualidades: en orden de calor, frío, humedad y sequedad.

*Porro quod in corpore calidissimum existit, spiritus id est & cor huius fons ac scaturigo: tum sanguis, hic enim in iecore generationis suae ortum ducat, quia tamen cordi sese infert, tantam vim caloris adsciscit, quanta iocinori non est concessa: deinde iecur est, sanguinis namque concreti speciem refert: ab hoc pulmo: postea caro...*<sup>21</sup>

Ahora bien, lo que se muestra más cálido en el cuerpo, esto es, el espíritu y el corazón que es su fuente y origen, después la sangre, que en efecto tiene la fuente de su generación en el hígado, aunque sale del corazón, tanta fuerza de

<sup>20</sup>Avicena estudia los humores y los conceptos de salud y enfermedad entre los principios generales de la medicina, en el primer libro de su *Canon*.

<sup>21</sup>Avicenna *Canon medicinae*, Lovanii, Hieronymi Nempaeia, 1658, tomo I, Lib. I Sec. I, Doc. 3, Cap. II.

*calor recibe quanta está retirada en el hígado; después está el hígado, pues se considera una especie de sangre concentrada; después el pulmón; después la carne...*

Sobre estas mismas cualidades discute los temperamentos vinculados a las distintas edades y discute las teorías galénicas al respecto.

Esta teoría se mantuvo popular y aparece como dogma científico, por ejemplo en el *Tratado de la astrología* atribuido a Enrique de Villena:

*Et si dize alguno cuántos son los helementos, dezimos que son quatro: fuego, aire, agua, tierra. Et si pregunta cuál es su substancia, dezimos que la tierra es seque-dat e de agua fríaldat e de aire humidat e de fuego calentura.*

*Et si alguno dize dó están estos helementos, dezimos que están en la composición de cualquiera cuerpo natural de los animales pues que es compuesto d'estos quatro helementos*<sup>22</sup>.

La patología humoral, gracias a la influencia de Galeno y sus seguidores, ocupó el puesto primordial en la teoría fisiológica durante siglos<sup>23</sup>.

### IV.3 Espíritus

El concepto de espíritu (πνευμα), otra de las claves en la teoría fisiológica, también se remonta al pensamiento clásico, y ocupa un lugar

---

<sup>22</sup>*Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*. En Enrique de Villena, *Obras completas*. ed. Pedro M. Cátedra. vol. I. Madrid, Turner, 1994, p. 413.

<sup>23</sup>*Isidore of Seville...*, introd. p. 24.

destacado sobre todo a partir de la absorción de Aristóteles y Galeno a través de las modificaciones árabes. Desencadenó una serie de problemas a la hora de ser manejado, dadas las connotaciones y referencias lingüísticas de los distintos sistemas culturales y religiosos por los que había discurrido este principio. De ahí que pasara por un proceso con el que se intentó delimitar el significado médico del término, aislándolo respecto a su contenido en otros contextos y restringiéndolo al ámbito de los seres animados<sup>24</sup>.

Para Galeno el término espíritu tiene un valor considerablemente reducido dentro del esquema fisiológico: el πνευμα deriva del aire introducido en el cuerpo mediante la inspiración y a través de la sangre, y se trata por tanto de una materia, de una entidad corpórea, si bien especialmente sutil<sup>25</sup>. Ésta sería la definición más simple, y en ciertos casos también circula en la Edad Media. La composición del *spiritus* le hace apto para desempeñar funciones que la materia corriente no puede llevar a cabo por su pesadez y falta de permeabilidad: así, por ejemplo, funciones correspondientes a los sentidos o a los nervios<sup>26</sup>. Galeno clasificó dos tipos de *spiritus*: el "psíquico" o "animal", que se encontraría en nervios y cerebro, y el "vital" que sobre todo emana del corazón. Mientras el espíritu vital resultaría esencial para la vida por estar íntimamente vinculado a la respiración, el espíritu psíquico, para Galeno, fluía de forma constante por cerebro y nervios desde el tercer ventrículo

---

<sup>24</sup>Para el concepto de *spiritus* vid. James J. Bono "Medical Spirits and the Medical Language of Life", *Traditio*, 40 (1984), pp. 91-130.

<sup>25</sup>Bono, "Medical Spirits", pp. 91-93.

<sup>26</sup>Sobre los *spiritus* en Galeno y el galenismo posterior vid. Per-Gunnar Ottoson, *Scholastic medicine and philosophy. A study of Commentaries on Galen's Tegni* (ca. 1300-1450), Napoles, Bibliopolis, 1984, p. 221.

donde se originaba<sup>27</sup>, y su función era la de mediar en las funciones neurales y motoras. Este espíritu activa no sólo cerebro sino también los órganos de los sentidos exteriores. Sus discípulos le atribuyeron una tercera forma de *spiritus*, el llamado "natural". Los tres tenían funciones muy concretas dentro del esquema fisiológico.

Qustâ ibn Lûqâ (864-923), conocido como Costa ben Luca, doctor cristiano y filósofo, analizó el tema de los espíritus en su tratado *De animae et spiritus discrimine liber*<sup>28</sup>, traducido por Iohannes Hispalensis en el siglo XII. Este texto, difundido muy tempranamente y que a veces pasa bajo el nombre de Constantino el Africano, fue usado frecuentemente por los autores cristianos. En él describe el espíritu como una cierta entidad sutil, que nace del corazón y vivifica el cuerpo, cuyo efecto es la sensación y el movimiento, y le atribuye algunas de las que habitualmente se identificarían como funciones del alma. Ofrece definiciones y vocabulario para los distintos tipos de espíritus y categorías para las acciones que generan en los seres animados según su relación con los distintos órganos. Costa compara el espíritu, encerrado en el cuerpo, que parece si se le separa y es material, con el alma, incorpórea, no encerrada en el cuerpo y que no parece aunque se la separe del cuerpo, aunque sí desaparecen sus acciones<sup>29</sup>. La pneumatología de Costa se incorporó sin dificultades a la galénica, con la que coincidía en cuanto al valor y funciones correspondientes a los

---

<sup>27</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology, Psychopathology and Functions and Diseases of the Nervous system: an analysis of his doctrines, observations and experiments*, Basel, New York, Karger, 1973, pp. 134-139.

<sup>28</sup>En el artículo de James J. Bono aparece con el título de *De differentia animae et spiritus*, pp. 93-96.

<sup>29</sup>Costa ben Luca no profundiza más en la diferenciación ontológica entre alma y espíritu.

espíritus; ésta se recogía en los trabajos de Iohannicius<sup>30</sup> y de Avicena, en los que circulaba la noción de tres grandes tipos de espíritus fisiológicos: animal (o psíquico), vital y natural.

La opinión de Avicena sobre los espíritus corporales se resume en el pequeño tratado con que prologa su obra *De viribus cordis*<sup>31</sup> (en el que estudia las drogas cardíacas); en él analiza la naturaleza del espíritu, las disposiciones corporales que dependen de él y su origen: el corazón. Avicena, en tanto que fiel seguidor de Aristóteles, se adhiere al postulado de la primacía del corazón sobre el cerebro. Para él, el corazón es la fuente de todas las funciones atribuibles a los diferentes espíritus del cuerpo; Dios creó el ventrículo izquierdo del corazón para que fuera el local del espíritu y el lugar de su generación, e hizo al espíritu portador de los poderes del alma en los miembros de los animales, que gracias a él funcionan. Dios creó el espíritu como el primer accesorio a los poderes del alma, lo produjo de las partes más sutiles de los humores junto con calor, de la misma manera que produjo el cuerpo de las partes más densas y terrestres de los mismos humores<sup>32</sup>: "*Le pneuma n'est pas la substance de l'âme comme chez les Stoïciens, il est un intermédiaire entre l'âme et le corps, un instrument subtil dont l'âme se sert en vue d'agir sur le corps*"<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup>Isagoge, que como parte de la denominada *Articella*, se incorporó al curriculum médico básico durante la Edad Media.

<sup>31</sup>Se incluye en *Avicennae libri in re medica omnes*, que fueron traducidos por Arnau de Vilanova. Para la recepción de Avicena por Arnau vid. "La patología general en la obra de Arnaldo de Vilanova" de Juan Antonio Paniagua Arellano, en la obra editada por éste *Studia Arnaldiana. Trabajos en torno a la obra médica de Arnau de Vilanova c.1240-1311*, Barcelona, Fundación Uriach 1838, 1994, pp. 49-119.

<sup>32</sup>Ruth Harvey, *The Inward Wits. Psychological theory in the Middle Ages and the Renaissance*, Londres, The Warburg Institute, University of London, 1975, p. 324.

<sup>33</sup>Avicenna latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, ed. S. Van Riet, introd. G. Verbeke, Louvain, Éditions orientalistes, 1968, introd., p. 55.

Señala Avicena que cada miembro tiene su propia complexión en razón de la proporción individual de las cantidades de los humores y la forma de su mezcla, de la misma forma que cada espíritu, sea animal, vital o natural, aunque su sustancia básica sea la misma, tiene su propia complexión en razón de la proporción de las cantidades de la parte sutil de los humores y su forma de combinarse.

*Partes sunt corpora ex prima humorum conmixtione concretioneve progenita: quemadmodum humores corpora sunt ex prima elementorum contemperatione orta. Partes autem aliae sunt simplices; aliae compositae...*<sup>34</sup>

*Los cuerpos en sus partes son generados a partir de la mezcla o condensación de los principios de los humores, lo mismo que los cuerpos en cuanto a sus humores surgen de la mezcla proporcionada de los principios de los elementos. Sin embargo unas partes son simples y otras compuestas...*

Divide los órganos del cuerpo según contengan las fuentes de las facultades, o reciban los poderes de otras fuentes (por ejemplo, los músculos que reciben vida y sensación). Hígado y cerebro reciben y envían: aunque sea gracias al corazón, el cerebro funciona respecto a los otros miembros como *principium* de la percepción y movimiento, y lo mismo el hígado, *principium* de las acciones de la nutrición<sup>35</sup>. El origen último de tales funciones no ocupan al médico cuando desempeña su labor.

Como señala James J. Bono, la dificultad surgió en autores posteriores cuando pretendieron éstos integrar los espíritus al querer dar cuenta de las acciones que el alma efectúa sobre el cuerpo<sup>36</sup>. A dicha

<sup>34</sup>Avicenna, *Canon medicinae*, Lovanii, Hieronymi Nempaeia, 1658, tomo I, Lib. I Sec. I, Doc. 5, Cap. I

<sup>35</sup>Avicennae *principis et philosophi libri in re medica omnes*, Venecia, 1564, i p. 32. Canon Lib. I, Sec. I. Doct. 5.

<sup>36</sup>James J. Bono, "Medical spirits..", p. 97.



dificultad se añade la amplísima variedad de significados y connotaciones de todo tipo que el término *spiritus* posee: la aceptación y generalización del modelo aristotélico, materia frente a forma, desencadenó una tendencia a ver como ejemplo de dicho modelo la relación entre cuerpo y espíritu, que de tal manera dejaría de entenderse como una sustancia (ni siquiera la sustancia más sutil de las que componían el cuerpo, idea establecida hasta entonces).

El lenguaje teológico tendía a absorber el vocabulario de la filosofía natural hasta el punto de vaciarlo de su contenido, médico en este caso<sup>37</sup>. Este proceso hubiera supuesto la completa desvirtuación del modelo fisiológico vigente, lo cual no era aceptable, y por este motivo se busca imbricar ambos sistemas. En el siglo XII este problema lleva a distintos autores, entre los que destaca Hugo de San Víctor<sup>38</sup>, a replantearse la esencia del espíritu dentro de un modelo de universo jerarquizado, desde las sustancias más simples a las más sublimes, desde el conocimiento de lo individual al conocimiento de los más elevados conceptos<sup>39</sup>. Los estudiosos pretenden determinar simultáneamente cómo se relacionan cuerpo, espíritu y alma y cómo la materia pasiva cobra vida a través de los poderes orgánicos de un principio vital independiente, problema en cuya solución desempeñó un papel clave la idea de *spiritus*. Hugo de San Víctor aborda este problema:

*In keeping with the analogies between Jacob's ladder of the soul, and the ladder of Nature, Hugh views material substances as progressively more spiritual, that is, progressively more active, efficacious, and capable of transforming more passive forms of matter. Air and fire approach closely the*

<sup>37</sup>James J. Bono, "Medical spirits..", pp. 100-101.

<sup>38</sup>Hugo de San Víctor, *De unione corporis et spiritus*, *Patrologia Latina* 177, col. 285-294.

<sup>39</sup>James J. Bono, "Medical spirits..", p. 103 y ss.

characteristics of active, non-material substances: hence they are often called *spiritus*. Hugh of Saint Victor sets the stage, then, for the transformation of spirit from a merely subtle, material instrument of the organic body into a truly inherent life-sustaining entity. Hugh emphasizes the hierarchical possibilities of Greek natural philosophy and, in this changed intellectual context, facilitates the linguistic and ontological conflation of medical *spiritus* with transcendent spiritual forces<sup>40</sup>.

En el siglo XIII Alfredus Anglicus (en su *De motu cordis*) opina que la vida es un acto del alma sobre la materia, el cuerpo, pero que aquella no puede realizarlo directamente, sino que operaría a través de otros principios o instrumentos, y tal instrumento es el espíritu<sup>41</sup>; y a través de este primer instrumento del alma todas las virtudes corporales se producen en el cuerpo, sirviendo así como medio entre principios ontológicos opuestos, cuerpo y alma, distribuyendo las virtudes conforme a las distintas funciones que efectúan: los espíritus vitales vivifican el cuerpo en su totalidad y de forma constante (lo que coincide con el concepto de "irradiación" que maneja Alfredus), mientras que los espíritus animales operan de forma intermitente, sufren fatiga y necesitan de una causa externa para dar lugar a la sensación y el movimiento. Para Alfredus Anglicus en el corazón no sólo se ubica el calor natural y en él se originan los espíritus, sino que es el *domicilium animae*, y gracias al calor, su principio activo, y de su instrumento, *spiritus*, el alma imparte su vida al propio corazón y al resto del cuerpo.

El acercamiento de Alberto Magno al tema aspira a restringir el significado del término: se refuta la postura de una naturaleza celestial de los *spiritus* y mantiene la visión del *spiritus* como medio en la

---

<sup>40</sup>James J. Bono, "Medical spirits..", pp. 111-112.

<sup>41</sup>James J. Bono, "Medical spirits..", p. 112 y ss.

relación alma-cuerpo<sup>42</sup>. Al profundizar en su naturaleza, San Alberto señala que la evidencia hace pensar que los *spiritus* son semejantes al humo o al vapor. Opina, sin embargo, que no son condición previa para que el alma pueda unirse al cuerpo, defiende la unión inicial y directa de alma y cuerpo, acercándose al planteamiento aristotélico de materia y forma unidas<sup>43</sup>. Los *spiritus* se limitan a ser el medio a través del cual el alma produce efectos en el cuerpo, pero entre ambos no hay un tercer tipo de sustancia; no hay un intermedio entre lo corpóreo y lo incorpóreo. Los espíritus conducen las virtudes esenciales desde los órganos que las generan hasta los otros órganos: desde el corazón los espíritus vitales, desde el hígado los espíritus naturales y desde el cerebro los espíritus animales<sup>44</sup>. Los miembros que los reciben tienen sus propias virtudes y operaciones que imprimen un carácter peculiar a los espíritus que reciben.

San Alberto reduce el contenido de *spiritus* al mundo natural, distinguiendo claramente los ámbitos de la física y la teología; los limita a intermediarios instrumentales, aunque necesarios, para distribuir los efectos del alma en el organismo, destacados por encima de otras sustancias fisiológicas ya que son el enlace directo entre el cuerpo y el origen de su vitalidad: el alma<sup>45</sup>. Alberto Magno también opina que el corazón es la sede del alma en el cuerpo. La pneumatología cobra un sentido meramente médico y se interrelaciona profundamente con la psicología<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup>Alberto Magno, *De animalibus* XX.1.7; James J. Bono, "Medical spirits..", p. 120.

<sup>43</sup>James J. Bono, "Medical spirits..", p. 121.

<sup>44</sup>Alberto Magno, *De animalibus* XX.1.7 en James J. Bono, "Medical spirits..", pp. 121-122.

<sup>45</sup>Summa de homine, q. III, art. I: "*Quomodo anima movet corpus*".

<sup>46</sup>James J. Bono, "Medical spirits..", p. 122.

Tomás de Aquino enfatiza la presencia del alma como un todo en el cuerpo y en cada una de sus partes; no comparte la idea del alma asentada en el corazón sino que incide en la idea del alma como forma del cuerpo, aproximándose aún más a la línea aristotélica<sup>47</sup>. Para él, los espíritus siguen siendo un intermediario material y necesario que enlaza ambos (cuerpo y alma) sin que por ello su unión deje de ser en un primer término ontológica<sup>48</sup>.

#### IV.4 El alma

A diferencia de otros filósofos, ni Aristóteles ni Galeno creyeron que alma y cuerpo tuvieran existencias materiales independientes<sup>49</sup>. Galeno coincidió temporalmente con los inicios del cristianismo, que se preocupó especialmente por la relación entre un cuerpo material y su alma inmaterial<sup>50</sup>. Como Aristóteles, Galeno opina que el alma no es más que nuestra interpretación de las funciones corporales, y que no debe hablarse de partes separadas de una única alma. Según este médico, el corazón era el origen de las arterias, el cerebro el de los nervios y el hígado el órgano que produce la sangre<sup>51</sup>, y ridiculiza la postura de los que defienden que el alma se encuentra en el corazón por ocupar éste el

---

<sup>47</sup>James J. Bono, "Medical spirits..", p. 127.

<sup>48</sup>James J. Bono, "Medical spirits..", p. 128.

<sup>49</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, p. 117.

<sup>50</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, p. 114.

<sup>51</sup>Galeno, *De Hippocratis et Platonis placitis* (en *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C. G. Kühn, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, t. 5), lib. VII, cap. III.

centro del cuerpo (sin embargo, ésta será la idea que triunfará durante siglos, aunque no por esta razón).

Rechaza la opinión del Estagirita de que sólo la razón accede al cuerpo desde el exterior y tiene naturaleza divina, y de que la parte racional del alma no tiene nada que ver con el cuerpo. Tampoco aceptará que las facultades intelectuales y contemplativas del alma abandonen el cuerpo a la muerte, ya que las considera igualmente perecederas<sup>52</sup>. Para Galeno las funciones del alma dependen de la mezcla de los humores y de la composición del cerebro y por tanto no sobrevivirán al cuerpo: por eso concluye, contra la opinión de Aristóteles, que el alma es mortal, ya que ésta no es más que la suma total de las funciones del cuerpo viviente, sin salvedad ninguna.

Conserva Galeno la idea de que el cerebro y el espíritu (*πνεῦμα*) cerebral sirven de instrumentos al alma, pero considera innecesario para el médico conocer la verdadera naturaleza de ésta mientras pueda identificarse la influencia de los humores en los procesos psicológicos del individuo<sup>53</sup>. En cuanto a la propia alma, para este médico la cuestión no es si hay una o múltiples, sino que en todo caso lo que existen son las funciones de ese alma, idea que atribuye también a Aristóteles<sup>54</sup>. Describe tres funciones: el alma racional que se localiza en el cerebro, el alma irascible (que incluye aspectos emocionales) en el corazón, y el

---

<sup>52</sup>Galeno, *Galenii liber quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (en *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C. G. Kühn, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964, t. 4), cap. III.

<sup>53</sup>Vid. *Galenii liber quod animi mores corporis temperamenta sequantur*.

<sup>54</sup>Galeno, *De Hippocratis*, lib.V cap. II y lib. VI cap. II; *De symptomatum differentiis liber* (en *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C. G. Kühn, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, t. 7), cap. III.

alma nutricional o concupiscible (con características vegetativas) en el hígado<sup>55</sup>:

Para Avicena, como para Aristóteles, el alma es igual a la forma<sup>56</sup>, comprende todas sus especies y significa simultáneamente el intelecto<sup>57</sup>. A la vez que forma de una sustancia viviente, también es en sí misma sustancia, una sola entidad incorpórea con distintos poderes. El poder vegetativo (*vis vegetabilis*), primera perfección de un cuerpo natural, posee órganos con los que se reproduce, crece y se alimenta, y contiene a su vez tres poderes: *nutritiva*, *augmentativa* y *generativa*<sup>58</sup>. Bajo *virtus animalis* se recogen los poderes del alma sensitiva, primera perfección de un cuerpo natural que posee órganos por los que aprehende objetos particulares y se mueve a voluntad; ésta a su vez se divide en *motiva* y *apprehendens*<sup>59</sup>. Mientras que la *virtus apprehendens* corresponde a los sentidos interiores y exteriores<sup>60</sup>, la motiva se refiere a los poderes que tiene el alma sensitiva de dirigir y controlar el movimiento, con dos ramas principales: la de ordenar el movimiento, *appetitiva*, bien para salvarse o huir de algo dañino (*irascibilis*), bien para obtener algo placentero o beneficioso (*concupiscibilis*); y la de efectuar el movimiento, que se infunde a los nervios y músculos. En la posición más alta se encuentran los poderes del alma humana, como primera perfección de un cuerpo natural que posee órganos tales que le permiten realizar acciones por la elección de deliberación, de descubrir mediante reflexión y de aprehender universales. Esta última categoría desborda la

---

<sup>55</sup>Galeno, *De Hippocratis*, lib. VI, cap. III.

<sup>56</sup>Aunque prefiere referirse a "perfección", (ya que esto es en relación a la totalidad del ser).

<sup>57</sup>Harvey, *The Inward Wits*, pp. 22 y ss.

<sup>58</sup>Esto es, la capacidad de alimentarse, crecer y reproducirse.

<sup>59</sup>Es decir, poderes motrices y facultades cognitivas.

<sup>60</sup>*Vid.* a continuación, en el apartado dedicado a los sentidos interiores.

preocupación médica y entra completamente en la reflexión filosófica y teológica.

Esa multiplicidad de almas en el planteamiento aristotélico sugería cuestiones resueltas de distintas formas por los comentaristas medievales: algunos admitían que se trataba de tres sustancias independientes, de las cuales la vegetativa se recibiría a través de la generación, la sensitiva estaría sujeta a los astros y la racional creada directamente por Dios. Pero tales sustancias no constituirían sino una única alma. En el hombre, la vegetativa y sensitiva sólo servirían como preparación para la racional. Otra posible interpretación vería una sustancia de la que las tres almas son sus diversas facultades<sup>61</sup>.

Alberto Magno identifica el alma como lo que diferencia los seres vivientes de los no vivientes y lo que justifica las funciones de los primeros<sup>62</sup>: se trata de un principio inmaterial que se relaciona íntimamente con el cuerpo, y de sus órganos depende para desempeñar dichas funciones. El alma para este dominico constituye una sustancia espiritual separable, que sólo se diferencia de los ángeles por estar unida al cuerpo, y que se une a la materia incidentalmente por las funciones inferiores de nutrición y sensación. Al ser independiente de la materia no debería tomarse por la forma de aquélla, sino por su motor o perfección: en este punto de vista, depende grandemente del componente neoplatónico que Avicena incluía en su visión de Aristóteles. La doble vertiente del modelo permite a Alberto Magno a su vez incorporar la postura agustiniana de un alma independiente e

---

<sup>61</sup>D. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Gembloux, J. Duculot, 1942, t. I, p. 511.

<sup>62</sup>Katharine Park, "Albert's Influence on Late Medieval Psychology", en James A. Weisheipl, OP.(ed.) *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, pp. 501-507.

inmortal. En la tradición agustiniana la distinción entre los poderes del alma era meramente verbal y sus diferentes nombres sólo designaban a aquélla en sus distintas funciones. Avicena y Averroes aceptan una distinción entre el alma y sus poderes. Él propugna una visión del alma como un todo compuesto, para la que los poderes son una serie de cualidades, y entre una y otros era conveniente mostrar una diferenciación. Crea una explicación sólida de cómo las facultades son distintas del alma y entre sí, y a la vez tienen la misma esencia y sustancia.

El alma estaría dividida en diversos poderes separados aunque interdependientes, y organizados de forma jerárquica. Con su *Summa de homine*<sup>63</sup> ofrece la primera descripción coherente y completa de los poderes o facultades del alma, que divide en cuatro grupos principales (vegetativas, sensitivas, motivas e intelectuales) correspondientes con tres tipos de alma (vegetativa, sensitiva o animal e intelectual o humana)<sup>64</sup>.

Santo Tomás, que orienta su interés más hacia la teología y metafísica, se hace eco de buena parte de los postulados de su maestro aunque no acepta la idea del alma como una sustancia separada (que Alberto Magno había tomado de sus fuentes árabes)<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup>*Summa de homine*, q. V-VI.

<sup>64</sup>*Summa de homine*, facultades vegetativas q. VII-XVIII, sensitivas q. XIX-LII, intelectuales q. LIII-LXV.

<sup>65</sup>Katharine Park, "Albert's Influence on Late Medieval Psychology", p. 510.



## IV.5 Los sentidos interiores

Galeno consideraba los procesos psicológicos como una de las funciones que denomina alma, el alma racional que se ubicaría en la cabeza<sup>66</sup>, de la que a su vez dependerían otras funciones: la fantasía (que controla las acciones de las impresiones sensitivas), la memoria, la inteligencia y el proceso de pensar, con las que coordina la percepción y los movimientos voluntarios<sup>67</sup>. Todas las operaciones tienen lugar mediante el espíritu (*pneuma*) psíquico, que se origina en el cerebro: para la fuente de éste Galeno propuso la denominación de sentido común, ya que la percepción de los sentidos anteriores se activa mediante el *pneuma* que origina<sup>68</sup>. El concepto de "sentido común" aparece por primera vez en Aristóteles, tratado *Acerca del alma*<sup>69</sup>, y con él se refiere inicialmente al resultado conjunto y convergente de las percepciones (cuando señala la no prioridad de un sentido sobre los demás); posteriormente desarrolla esta idea hacia la de una función que reúne las distintas sensaciones, y clave, por ejemplo, del proceso del sueño.

Para Galeno, el sentido común sería a la vez capaz de desarrollar pensamientos a partir de esas percepciones y de las percepciones acumuladas en la memoria<sup>70</sup>. Este médico ya observó que la parte

---

<sup>66</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, pp.120-121.

<sup>67</sup>Galeno, *De locis affectis* (en *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C. G. Kühn, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, t. 8), lib. III, cap. IX; *De usu partium corporis humani* (en *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C. G. Kühn, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964, t. 3), lib. VIII, cap. VI.

<sup>68</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, pp.139-144.

<sup>69</sup>*Acerca del alma*, 425a14

<sup>70</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, p.140.

anterior del cerebro es más suave y, por tanto, más adecuada para recibir las sensaciones y formar imágenes, función que él denominó fantasía<sup>71</sup>. Considera esenciales para el funcionamiento correcto de la memoria los ventrículos anterior y medio, pero la distribución tradicional de las funciones mentales en ventrículos es posterior a su trabajo<sup>72</sup>.

Según él, las sensaciones elementales transmitidas a través de los cinco sentidos conforman un conjunto de datos que constituye la fantasía y que representa un paso intermedio entre la percepción y el pensamiento. Las actividades mentales (que corresponden al alma y se realizan a través del espíritu, *pneuma*, psíquico)<sup>73</sup> se dividen en sensitiva, motora y directora o sentido común. En la sensitiva se incluyen los cinco sentidos; la motora cobra formas distintas según permita cada órgano móvil; la actividad o función directora (sentido común) se divide en la formación de datos sensoriales (la fantasía), el proceso y pensar y el de memorizar. La actividad de pensar, también denominada inteligencia activa (*nous*, o *logos*, razón), se desarrolla cumpliendo con distintos procesos: distinción, combinación, solución, demostración, enumeración y clasificación. Por fantasía se entiende el conjunto de datos sensoriales recibidos; no se trata de ningún pensamiento nuevo o creativo. Los términos *phantasia* o *phantasma* (sinónimos en Galeno)<sup>74</sup> también indican impresiones visuales anormales que pueden producirse cuando se ven simultáneamente dos

---

<sup>71</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, p. 141.

<sup>72</sup>Sobre los ventrículos del cerebro y sus afecciones, *De locis affectis*, lib. III cap. IX y *De usu partium*, lib. VIII cap. VI.

<sup>73</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, pp. 139-143.

<sup>74</sup>Galeno, *De usu partium*, lib. X cap. XII, en el capítulo dedicado a las formas y anomalías de la percepción visual.

imágenes separadas, y se causa por un problema en los órganos sensoriales. Un problema en las facultades mentales distorsionaría la imagen recibida correctamente (fantasía). La razón de una enfermedad en unos u otros órganos siempre habría que buscarla en un trastorno humoral.

Boecio estableció un sistema cuatripartito de las facultades cognitivas: sentido, imaginación, razón e inteligencia, que fue adoptado por diversos autores de forma textual o con pequeñas modificaciones. Costa ben Luca, en su *De animae et spiritus discrimine liber*, localizaba de forma esquemática las funciones psicológicas en los ventrículos del cerebro, ubicados en tres compartimentos, uno delantero, uno trasero y uno intermedio.

Avicena compara dos modelos de distribución de lo que identifica como los sentidos internos<sup>75</sup> correspondientes a la *virtus apprehendens*, dentro de los poderes del alma sensitiva, atribuyendo un modelo triple a los médicos y otro quintuple a los filósofos<sup>76</sup>. Los médicos parten de un esquema tripartito del cerebro, que les permite un análisis de los elementos relevantes: *phantasia*, *virtus cogitativa* y *virtus memorialis*, mientras los filósofos describen los procesos mentales a partir de cinco elementos: *sensus communis*, *phantasia*, *virtus imaginativa* o *cogitativa*, *aestimativa* y *memoralis*.

Lo que los médicos denominarían fantasía, localizada en los ventrículos frontales, se desdobra en dos potencias según los filósofos: *sensus communis*, que recibe las impresiones de todos los sentidos, e

<sup>75</sup>Harvey, *The Inward Wits*, pp. 22 y ss.

<sup>76</sup>Desarrollo y recepción de este modelo en Nicholas H. Steneck "Albert on the Psychology of Sense Perception" en James A. Weisheipl, OP.(ed.) *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, pp. 272-278. En cuanto a los sentidos internos y aparte de los sentidos externos: vista, oído olfato, gusto y tacto.

*imaginatio*, que los retiene. El *sensus communis* recibe todas los *sensibilia*, los pone en relación y los conserva por un breve periodo. La *imaginatio* retiene las formas, con dificultad, pero un largo tiempo<sup>77</sup>.

En el ventrículo medio los médicos localizan la *virtus cogitativa*, que de nuevo se desdobra según los filósofos en *imaginativa* (cuando actúa bajo la dirección de la *aestimativa animalis*) y *cogitativa* (sólo en tanto que el poder racional está haciendo uso de ella). Esta potencia combina y separa las formas que están en la *imaginatio* y únicamente permite reorganizar las imágenes o hacer compuestos, que pueden almacenarse. Aún en el ventrículo medio se encuentra la *virtus aestimativa*, como una forma de entendimiento oculto que comparte el hombre con los animales; en éstos se considera el *excellentior iudex*, el poder más alto que poseen. Sirve como instinto natural pero también efectúa juicios a partir de la experiencia y componiendo y dividiendo cosas imaginadas.

El último ventrículo está ocupado por la memoria (*virtus memorialis* o *conservativa*) y en ella se conservan los juicios de la *virtus aestimativa*, las intenciones. La relación entre *aestimativa* y memoria es la misma que entre *sensus comunis* e *imaginatio*<sup>78</sup>.

La definición de un modelo de las potencias mentales que sirviera como punto de partida tanto a médicos como a filósofos y teólogos, como

---

<sup>77</sup>Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo, *Phantasia-imaginatio*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988. Los términos fantasía e *imaginatio* resultan especialmente conflictivos ya que, procediendo de un único término en Aristóteles (del que "fantasía" es una transliteración e *imaginatio* un calco semántico), ambos fueron utilizados para los sentidos interiores y recibieron en los autores diferentes caracterizaciones tendentes a definirlos como dos entidades independientes dentro del hombre. Nombre y funciones aparecerán relacionados de distinta forma según los estudiosos.

<sup>78</sup>Harvey, *The Inward Wits*, loc. cit.

señala Nicholas Steneck en su artículo<sup>79</sup>, fue un largo proceso en el que tuvieron un papel esencial los comentaristas de Aristóteles, y especialmente Alberto Magno. Los trabajos de este último sirvieron de referencia en aquellos puntos en los que las principales autoridades, Aristóteles, Avicena y Averroes, entraban en conflicto; aunque su intento de sistematizar y recoger las opiniones de las dichas fuentes no era la primera, sí resultó la más coherente según la expuso en los dos principales trabajos dedicados al alma: su comentario al *De anima* (Lope de Barrientos se refiere a él como el "comentador" por autonomasia), y su *Summa de homine*, segundo libro de su *Summa de creaturis*<sup>80</sup>.

Alberto Magno concibe un alma unitaria que, como forma activa del cuerpo, lo mueve de diferentes maneras en sus diferentes partes. Las acciones o poderes del alma sensitiva se dividen en dos grandes grupos: los sentidos internos y externos<sup>81</sup>. Vista, oído, olfato, gusto y tacto suman los cinco sentidos externos<sup>82</sup>; para los internos ofrece un número variable (tres, cuatro o cinco) según siga a una u otra fuente; en la *Summa* describe el modelo de cinco potencias, que adoptará para su exposición Lope de Barrientos: sentido común, imaginación, fantasía, extimativa y memorativa. A su vez, tal modelo proviene de Avicena, quien también lo había discutido entre los modelos posibles<sup>83</sup>.

<sup>79</sup>Nicholas H. Steneck "Albert on the Psychology of Sense Perception" en James A. Weisheipl, OP.(ed.) *Albertus Magnus and the Sciences*, pp.263-290.

<sup>80</sup>*Summa de homine*, q. XXXV-LII.

<sup>81</sup>Steneck, "Albert on the Psychology...", pp. 266-270.

<sup>82</sup>*Summa de homine*, *De visu* (q. XIX-XXII), *De auditu* (q. XXIII-XXVII), *De olfactu* (q. XXVIII-XXXI), *De gustu* (q. XXXII), *De tactu* (q. XXXIII).

<sup>83</sup>*Summa de homine*, *De sensu communi* (q. XXXV-XXXVI), *De potentia imaginativa* (q. XXXVII), *De phantasia* (q. XXVIII), *De virtute aestimativa* (q. XXXIX), *De memoria* (q. XL). Steneck, "Albert on the Psychology...", pp. 269-270. Edward P. Mahoney, "Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas and Singer", en Kretzmann, Norman, Kenny, Anthony, Pinborg, Jan, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 602

El dominico define los sentidos en función de los órganos desde los que actúa y de su objeto propio, distinto para cada uno<sup>84</sup>. Esta forma de estudio no permitía la misma claridad para los sentidos externos como para los internos, ya que estos se ubican en un solo órgano, el cerebro, y su objeto no puede delimitarse de forma tan sencilla.

En la percepción, los sentidos desempeñan un papel pasivo sobre los que actúan las "especies", esto es, las representaciones de los objetos, que cada sentido recibe en lo que le es propio. No le alcanza la forma de la materia sino la *intentio* o "especie" que hace posible la percepción<sup>85</sup>. Los sentidos exteriores no pueden componer esta información con la que llega por otro de los sentidos y crear así la imagen de un objeto, de ahí que Aristóteles y sus comentadores propugnaran la existencia de un "sentido común", a la que transmiten su información los exteriores<sup>86</sup>. El "seso común", según nombre usado por Barrientos, sirve por tanto de enlace y creador de la imagen de un objeto concreto, y de ahí la imagen pasa a la segunda cavidad, alojada (igual que la primera) en la parte frontal del cerebro y denominada imaginativa<sup>87</sup>. La imaginativa bien la almacena, bien la envía a los restantes sentidos internos. Desde la imaginativa se pueden recuperar imágenes en ausencia de su origen y pueden servir para cualquiera de las aplicaciones de los demás sentidos.

---

<sup>84</sup>*Summa de homine*, q. XXXIV, ar. 2: "*De distinctione sensibilium et qualiter sensibilia sunt diversimode in suis obiectis*"

<sup>85</sup>*Summa de homine*, q. LVIII, art. 1: "*Quid faciat speciem intelligibilem esse intelligibilem?*". Mahoney, "Sense, intellect, and imagination". pp. 603-604.

<sup>86</sup>*Summa de homine*, q. XXXV *De sensu communi*, q. XXXVI *De actu sensus communis*. Mahoney, "Sense, intellect, and imagination", p. 603.

<sup>87</sup>*Summa de homine*, q. XXXVII *De potentia imaginativa*.

## IV.6 El intelecto y los grados de abstracción

Aristóteles creía que el intelecto humano poseía un carácter divino y no resultaba afectado por la enfermedad o la edad (sólo los instrumentos físicos a través de los que actuaba podían deteriorarse); de él proceden los conceptos de intelecto agente e intelecto potencial: el intelecto potencial tiene por función la de recibir conceptos abstractos, lo que debería precederse por una abstracción del contenido universal a partir de los datos concretos que aportan los sentidos. Para llevar a cabo tal acción Aristóteles concibió un poder activo que denominó intelecto agente<sup>88</sup>. Ni las funciones ni la relación entre los dos poderes están claros en el *De anima*. En algún momento el intelecto es definido como parte del alma (siendo ésta la forma del cuerpo) y en ocasiones como una entidad separada que le sobrevive. Tal indefinición dio lugar desde un principio a muy diversas interpretaciones.

Averroes y Avicena aceptaron la existencia de un intelecto potencial y de otro agente, diferentes por su naturaleza (potencia frente a acto) y por su función (pasividad frente a actividad)<sup>89</sup>. Para Avicena el intelecto agente es una sustancia intelectual separada e independiente, que constituye la inteligencia única para el conjunto de los hombres y cuya función es transmitir los conceptos a las mentes humanas individuales (intelecto potencial). Sin embargo el intelecto potencial es la

---

<sup>88</sup>Z. Kuksewick, "The Potential and the Agent Intellect" en Kretzmann, Norman, Kenny, Anthony, Pinborg, Jan, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 595.

<sup>89</sup>Z. Kuksewick, "The Potential and the Agent Intellect", pp. 595-596. Sobre el intelecto potencial y agente en Averroes vid. Ernest Renan, *Averroes y el averroísmo*, Madrid, Hiperión, 1992, pp. 96-99.

parte más elevada del alma (y ésta es una sustancia espiritual unida accidentalmente al cuerpo)<sup>90</sup>.

Averroes opina que todo el proceso de cognición intelectual tiene lugar en sustancias psíquicas independientes, ya que como tales considera tanto al intelecto potencial como al agente, compartidos por toda la humanidad y conectados a cada hombre a través de su cognición sensitiva. Cuando los datos sensitivos se ponen en contacto con el intelecto potencial son iluminados por el intelecto agente y esto permite abstraer los conceptos, que son recibidos por el intelecto potencial<sup>91</sup>.

Alberto Magno considera que tanto el intelecto potencial como el agente son partes del alma humana y aparecen y son propios de cada ser humano<sup>92</sup>. Los objetos son percibidos gracias a las "intenciones" o "especies" que alcanzan a los sentidos exteriores (primer grado de abstracción); del sentido común las percepciones pasan a la imaginación como "imágenes" (segundo grado); desde allí a la fantasía (tercer grado)<sup>93</sup>. El intelecto agente debe abstraer desde la información que de objetos individuales ofrezcan los sentidos exteriores y depurar los interiores; debe abstraer las formas inteligibles a partir de los "fantasmas" (el resultado del proceso de abstracción a que puede llegar la potencia de la fantasía) e iluminar directamente el intelecto potencial. El intelecto potencial recibe esos conceptos universales gracias a la

---

<sup>90</sup>Espiritual en el sentido actual, no debe confundirse con la idea del *spiritus* fisiológico. Z. Kuksewick, "The Potential and the Agent Intellect", p. 596.

<sup>91</sup>Z. Kuksewick, "The Potential and the Agent Intellect", p. 596.

<sup>92</sup>*Summa de homine*, q. LIV: *De divisione intellectus*, q. LV: *De intellectu agente*, q. LVI: *De intellectu possibili*. Mahoney, "Sense, intellect, and imagination", p. 604.

<sup>93</sup>*Summa de homine*, q. LVI ar. 3: *Utrum sint tres gradus intellectus possibilis?*



iluminación del intelecto agente y en ese momento se produce el conocimiento intelectual (cuarto y último grado de abstracción)<sup>94</sup>.

En la tradición medieval, intelecto agente e intelecto potencial pasan a interpretarse como las dos partes del alma racional: el intelecto agente, la parte superior, se dirige hacia la causa primera y no tiene contacto con los objetos sensibles, que no conoce sino de manera imprecisa, mientras que el intelecto potencial se concentra en los objetos inferiores que conoce a partir de los sentidos y de forma concreta; a diferencia del agente, aquél comete errores. Esta tipificación tiene implicaciones morales, ya que mientras el intelecto agente conduce al hombre hacia el bien superior, al que tiende de forma natural, el potencial se inclina por lo material y es falible. Este planteamiento reduce considerablemente el concepto de intelecto agente, que de inteligencia superior e independiente pasa a mera facultad del alma<sup>95</sup>.

Los elementos descritos hasta aquí resumen (muy parcamente) el modelo fisiológico y psicológico con el que se estudian los procesos de dormir y soñar, que Lope de Barrientos aspira a explicar a sus receptores. Su visión sobre el tema proviene de nuevo de la gran autoridad para todos los autores del periodo, Aristóteles, según se había incorporado a la tradición medieval, visto a través de sus comentadores más valorados: Avicena y Alberto Magno.

---

<sup>94</sup>Steneck, "Albert on the Psychology...", pp. 279-280; Mahoney, "Sense, intellect, and imagination...", pp. 602-605.

<sup>95</sup>D. Odon Lottin, *Psychologie et morale*, t. I, pp. 512-513.

## IV.7 Los tratados aristotélicos sobre el sueño

Tres de los denominados *Parva naturalia* fueron dedicados por Aristóteles al problema del sueño, como un desarrollo en partes de una sola cuestión: *Acerca del sueño y de la vigilia*, *Acerca de los ensueños* y *Acerca de la adivinación por el sueño*<sup>96</sup> (en latín circularon bajo el título colectivo *De somno libri III*). Por sus referencias al tratado *Acerca del alma* (y a pesar de que sin duda estos textos fueron retocados más de una vez) tienden a fecharse en la última etapa de su autor<sup>97</sup>. El Estagirita plantea una división del tema en sus tres aspectos principales: el dormir y la vigilia como procesos físicos, la cuestión del soñar y las implicaciones religiosas de éste, reducidas a la posibilidad o no de la adivinación por sueños. Se trata de trabajos elaborados para destinatarios especializados, no para un receptor generalista.

En estas obras, que circularían con sus correspondientes glosas, fácilmente se reconocen muchas de las ideas y desarrollo del problema que figuran en el *Tratado del dormir*. Pero junto a la importante similitud entre los textos aristotélicos y la obra de Barrientos, que desde el propio orden de las cuestiones puede apreciarse, es conveniente señalar las diferencias que se presentan en intención de los trabajos, perspectiva religiosa y algunos detalles del modelo fisiológico.

En cuanto a la intención, como ya se señalaba en capítulos precedentes, el obispo de Cuenca redacta para un público muy distinto del destinatario de la obra del filósofo: mientras éste escribe para

---

<sup>96</sup>Sigo el texto Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Gredos, 1987.

<sup>97</sup>Aristóteles, *Acerca de la generación...*, pp.132-135.

especialistas, no hay que olvidar que la obra de Barrientos es un trabajo de difusión y no pretende plantear asuntos conflictivos ni levantar cuestiones, sino solucionarlas. Por este motivo deja de lado los aspectos más técnicos o controvertidos, reduciendo así la psicología a unas cuantas claves. Entre estos elementos que podrían suponer alguna dificultad están los relativos al alma, en el sentido fisiológico que se le concede en la medicina y a los que Aristóteles dedica buena parte de *Acerca del sueño y la vigilia*. Mientras Aristóteles acude a la experiencia para extraer el conocimiento, como contraste para las teorías expuestas, en Barrientos la realidad ante todo ejemplifica unos contenidos previos (no discutidos) y las comparaciones son predominantemente didácticas.

El plan de obra trazado al principio de *Acerca del sueño y la vigilia* claramente incluye los tres opúsculos. La propia estructura tripartita recuerda fuertemente a la de Barrientos, que divide su obra en tres partes: en la primera trata del dormir y despertar y sus causas (correspondería al aristotélico *Acerca del sueño y de la vigilia*)<sup>98</sup>, en la segunda del soñar, sus causas y las formas en que se manifiesta (como *Acerca de los ensueños*), y en la tercera de la posibilidad de conocer el futuro mediante diversos medios (en el caso de los *Parva naturalia: Acerca de la adivinación por sueños*).

El primer tratado aristotélico empieza con el estudio del proceso de dormir en sí, averiguando si se trata de una afección del cuerpo, del alma o de ambas a la vez, conclusión ésta a la que llega al describir el sueño como una privación de la capacidad de sentir, que afecta a todos los sentidos exteriores:

---

<sup>98</sup>H. Wijsenbeek-Wijler, *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1978, pp. 176-201.

*Sensus autem modo quidem aliquo immobilitatem, et velut vinculum somnum esse dicimus. solutionem autem, remisionemque vigiliam*<sup>99</sup>.

Pero el dormir no afecta a los sentidos exteriores directamente, ya que si el dormir fuera afección de éstos es más probable que su función se interrumpiera de forma alternada y desigual, no simultánea. El origen hay que buscarlo en el centro de la sensación: "*La vigilia y el sueño son atamientos del sentido común*"<sup>100</sup> (*Huius sensorii est passio vigilia, et somnus*<sup>101</sup>). Así se justifica el "atamiento" de los sentidos:

*Nam, cum principale aliorum omnium sensoriorum, et ad quod tendunt alia, patitur aliquid, compati necessarium et reliqua omnia. illorum autem cum aliquid impotens est, non necesse est hoc impotens fieri*<sup>102</sup>.

Si bien sueño y vigilia son opuestos, y se dan de forma alternada, se necesitan mutuamente, por la imposibilidad de que un ser sensible mantenga de forma constante en una actividad, sea ésta la vela o el sueño. Consecuentemente tal afección se producirá en todos aquellos seres que poseen un alma sensitiva:

---

<sup>99</sup>De Somno & Vigilia f. 24G (454b25), en *Aristotelis Libri Omnes, Ad Animalium cognitionem attinentes. Cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis: apud Iunctas, MDLXII. Acerca del sueño, 454b25 en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*: "Decimos que el sueño es, en cierto modo, la inmovilidad de la sensación y como una especie de atadura, mientras que la liberación y el atamiento de ésta es la vigilia."

<sup>100</sup>Acerca del sueño, 455a25.

<sup>101</sup>De Somno & Vigilia, f. 24M (455a25).

<sup>102</sup>De Somno & Vigilia f. 25A (455a30-455b1). Acerca del sueño, 455a30-455b1: "Pues, cuando el órgano sensorial que es rector de todos los demás y en el que todos los demás confluyen sufre alguna afección, es forzoso que todos los demás se vean afectados también con él, y, en cambio, cuando alguno de aquellos se encuentre incapacitado, no es forzoso que el sentido rector se vea también incapacitado."

*Quod igitur somno communicant omnia animalia, manifestum ex his eo enim quod sensum habeat, definitum est animal.*<sup>103</sup>.

*Alia igitur pene omnia somno communicant, et natabilia, et volatilia, atque pedestria*<sup>104</sup>.

La inclusión de los animales en el esquema es una mera implicación teórica, ya que, como indicó H. Wijsenbeek-Wijler<sup>105</sup>, el acercamiento aristotélico se caracteriza por su antropocentrismo: la explicación del dormir se sustenta en la subida de los vapores verticalmente hacia el cerebro frío, donde se condensan y desde donde retornan al corazón, lo cual es válido en tanto que referido a un individuo erguido, pero no aplicado a los animales.

Barrientos asume, de forma sintética, la definición aristotélica:

*E a questo se llama dormir: quando los sentidos están así encogidos e atados e non usan de sus ofiçios por la dicha causa. E así paresçe la declaración de la difiniçión, de la qual resulta que dormir es recogimiento del seso común a su prinçipio e morada que es el calor natural*<sup>106</sup>.

Sin embargo, el obispo se desvía apreciablemente de esta visión en todo su desarrollo. Aristóteles insiste en que la clave del dormir no radica en los sentidos:

*Manifestum autem est ex pluribus, quod non in ipso sensus ociosos esse, et non vti ipsis somnus est, neque in non posse sentire [...] Sed quando impotentia*

---

<sup>103</sup>De Somno & Vigilia, f. 24G (454b25). Acerca del sueño, 454b25.: "Así pues, que todos los animales participan del sueño es evidente por lo siguiente: el animal se define por la posesión de sensaciones."

<sup>104</sup>De Somno & Vigilia, f. 24F (454b15). Acerca del sueño, 454b15: "Así pues, casi todos los demás animales participan evidentemente del sueño, tanto los acuáticos como los alados y los terrestres."

<sup>105</sup>H. Wijsenbeek-Wijler, *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*, p.176.

<sup>106</sup>Tratado del dormir, 6.3-7.

*vsus, neque in quouis sensorio, neque per quamuis causam, sed quemadmodum dictum est nunc, in primo, quo sentit omnia*<sup>107</sup>.

En este aspecto Barrientos se muestra mucho menos preciso y apoya su exposición de forma genérica en los sentidos, en los que cifra la clave del proceso de dormir. En su línea de no profundizar en las causas científicas, presenta los sentidos como un todo sin matizar la función del sentido común, lo que desemboca, a pesar de la fidelidad textual, en una aparente contradicción respecto a su fuente:

*Dezimos que dormir es atamiento o encogimiento de las virtudes sensitivas por causa de los vapores engrossados e cuajados por la friúra del çerebro: quiere dezir que las virtudes sensitivas, esto es los sentidos corporales, que se encogen e se atan quando las virtudes animales non pueden pasar al çelebro*<sup>108</sup>.

Barrientos utiliza como elemento clave de su modelo los *spiritus* animales, que no figuraban en Aristóteles, pero que habían cobrado gran importancia en el modelo fisiológico transmitido durante la Edad Media. Este elemento define una de las principales diferencias entre ambos planteamientos. Aristóteles analiza las causas físicas del sueño dentro de la estructura corporal que él mismo describe en otros textos, causas que radicarían en la evaporación producida sobre todo por la ingesta de alimento:

*Calidum enim cuiusque animalium ad superiora natum est ferri: cum autem in superioribus locis fuerit, multum simul iterum reuertint, ferturque deorsum. Et ideo maxime fiunt somni a cibo. nam repente tunc multa humiditas, et*

---

<sup>107</sup>De Somno & Vigilia, f. 25B (455b5). Acerca del sueño, 455b5: "Es evidente por múltiples razones que el sueño no consiste en que los sentidos descansen ni en que no sean utilizados, ni tampoco en que no puedan sentir [...] antes bien se da cuando la incapacidad de uso no se produce en un sentido cualquiera ni por una causa fortuita, sino, como se acaba de decir, en el principio donde se perciben todas las sensaciones."

<sup>108</sup>Tratado del dormir, p. 5.

*corpulenta sursum sertur. Constans igitur grauatur, et facit dormire. cum vero deorsum fluxerit, et reuertendo repulerit calorem, tunc fit somnus, et animal dormit*<sup>109</sup>.

Completada con la condensación propiciada por el cerebro:

*[Cerebrum] omnium enim, quae in corpore frigidissimum. non habentibus vero, quod proportionale. Quemadmodum igitur humidum, quod euaporat a Solis caliditate, cum venerit ad supremum locum, propter frigiditatem ipsius infrigidatur, et cum constiterit, deorsum fertur factum rursus aqua, sic in euacuatione calidi ad cerebrum excrementitia quidem euaporatio in pituitam consistit (ideo et destillationes videntur ex capite fieri) nutritiua vero, et non morbosa deorsum fertur consistens, et refrigerat calidum*<sup>110</sup>.

Barrientos ofrece la misma descripción:

*E la causa por qu'el calor natural se retrahe al corazón es por quanto, queriendo sobir a la cabeça, falla çerradas las vías por donde acostunbra pasar, las quales vías se çierran con los vapores que suben del estómago a la cabeça, los quales vapores, por causa de su humidat e friúra, son contrarios al calor natural, el qual, queriendo subir, falla çerradas las vías con los dichos vapores fríos e húmidos que son sus contrarios*<sup>111</sup>.

<sup>109</sup>De Somno & Vigilia, f. 26B (456b25). Acerca del sueño, 456b25: "El calor de cada animal se dirige por naturaleza hacia la parte superior, pero, cuando se encuentra en la zonas altas, retorna y vuelve en masa. Por eso da sueño especialmente después de comer. Pues lo húmedo y lo corpóreo ascienden en masa y en gran cantidad. Como consecuencia, al detenerse, producen pesadez y provocan adormecimiento, y cuando descienden, y a su regreso, expulsan el calor, se produce el sueño y el animal duerme."

<sup>110</sup>De Somno & Vigilia, f. 26M-27A (457b30). Acerca del sueño, 457b30: "De todas las regiones del cuerpo la más fría es el cerebro, y en todos los seres que no lo tienen, la parte análoga a éste. Pues bien, de igual modo que la humedad evaporada por el calor del sol, cuando llega a la región superior, se enfría por la frialdad de ésta y, una vez condensada, vuelve convertida de nuevo en agua, así también en la ascensión del calor hacia el cerebro la evaporación residual se condensa en flemas —razón por la que también los catarrros parecen provenir de la cabeza—, mientras que la evaporación nutritiva y no nociva desciende, una vez condensada, y enfría el calor."

<sup>111</sup>Tratado del dormir, p.6.12-17.

En *Acerca del sueño*, el despertar se describe, muy brevemente, como la recuperación de la situación original tras la digestión, a diferencia de don Lope, que describe la inversión del proceso y le dedica espacio y discusión más amplios.

Partiendo de estas ideas, el dormir vinculado a la evaporación y al calor y frialdad naturales, a continuación, el Estagirita describe cómo se manifestará el sueño en las distintas edades y complexiones, puntos que Barrientos desgrana en las señales del dormir<sup>112</sup>.

Al pasar al análisis del proceso de soñar en sí, en el segundo tratado, *Acerca de los ensueños*<sup>113</sup>, se sirve de una terminología de la que Barrientos se distanciará en gran medida, mientras que se mantendrá bastante fiel al fondo de las razones expuestas. El motivo es que, desde un principio, Aristóteles señala que intentará precisar a qué parte del alma va a corresponder el proceso del soñar (si a la sensitiva o a la racional, esto es, a la percepción o a la opinión). La definición y denominación de las potencias "interiores" había sufrido un importante desarrollo e intento de precisión en los siglos que separan ambas obras, como se ha señalado anteriormente. Barrientos adjunta a los planteamientos aristotélicos la psicología de Alberto Magno, labor ya realizada por el propio San Alberto en su comentario al texto<sup>114</sup>.

Aristóteles define soñar en la siguiente manera:

---

<sup>112</sup>*Tratado del dormir*, pp. 7-10.

<sup>113</sup>En la edición mencionada Alberto Bernabé Pajares, para solventar la ambigüedad del término "sueño" en castellano, ha traducido el acto de dormir con la palabra "sueño", mientras con "ensueño" significa las imágenes vinculadas al soñar. Análisis de este tratado en Wijzenbeek-Wijler, *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*, pp. 211-234.

<sup>114</sup>El análisis de la obra de Alberto Magno figura en el capítulo siguiente.



*Sed phantasma, quod est, a motu sensorum, cum in dormiendo fuerit quaternus dormit, hoc est somnium*<sup>115</sup>.

Parte de un concepto unitario del dormir y soñar, como dos manifestaciones de un mismo proceso, y por tanto vinculados a una misma facultad afectada:

*Alii quidem alicui animalium inest somnus, alii vero alicui somniare, sed eidem*<sup>116</sup>.

Para dar cuenta de las imágenes vistas en sueños acude por tanto a la doble faceta del sentido común:

*Manifestum est quod sensitiui quidem est somniare, huius autem quaternus imaginatiuum*<sup>117</sup>.

La permanencia y conservación de las percepciones y cómo éstas pueden sufrir distorsión por las pasiones del cuerpo ocupa buena parte de este segundo tratado:

*Quod recedente sensibili extrinsecus, immanent simulachra, quae sensibilia sunt. Ad haec autem, quod facile decipimur circa sensus, cum in passionibus existimus*<sup>118</sup>.

Don Lope dedica sus presupuestos tercero y cuarto del soñar a las cuestiones de la persistencia de las sensaciones y del concepto de imagen.

---

<sup>115</sup>De Somno & Vigilia, f. 30C (462a30). Acerca de los ensueños, 462a30: "El ensueño es la imagen que procede del movimiento de las sensaciones cuando uno está en sueños, en tanto que propiamente dormido."

<sup>116</sup>De Somno & Vigilia, f. 27L (459a15). Acerca de los ensueños, 459a15: "En efecto, no ocurre que el sueño se dé en una facultad de animal y el soñar en otra, sino que ambos se dan en la misma."

<sup>117</sup>De Somno & Vigilia, f. 27M (459a20). Acerca de los ensueños, 459a20: "Es evidente que soñar es propio de la facultad sensitiva, en la medida en que ésta es la imaginativa."

<sup>118</sup>De Somno & Vigilia, f. 28L (460b1). Acerca de los ensueños, 460b1: "Incluso cuando desaparece el sensible exterior, las sensaciones continúan siendo perceptibles, y además de eso, que nos equivocamos con facilidad respecto de las sensaciones cuando nos hallamos sumidos en afecciones."

Aristóteles señala que los estímulos se presentan a partir de los sentidos externos o desde el propio cuerpo, desde la memoria. Este último caso se produce sobre todo durante el sueño, al estar los sentidos y la mente menos activos. Durante el sueño se perciben incluso los estímulos internos más débiles<sup>119</sup>. Pero mientras se duerme no todas las imágenes mentales son alucinaciones o sueños, ya que el durmiente conserva cierta percepción de lo que ocurre a su alrededor.

*Ex his itaque manifestum, quod non solum in vigilando motus, qui a sensilibus fiunt, et quae extrinsecus, et quae ex corpore sunt, sed etiam quando fit passio haec, quae vocatur somnus et magis tunc apparent*<sup>120</sup>.

Identifica completamente el movimiento fisiológico con lo contemplado en sueños, con los vapores como causa física de los sueños agitados:

*Multus enim motus est propter eam, quae a cibo est, caliditatem. Quare, quemadmodum in humido, si vehementer moueat quis, quandoque nullum apparet simulachrum, quandoque vero apparet quidem, distortum autem omnino, ita ut appareat alterius modi quam quale est. quod si quieuerit, pura et manifesta, sic et in dormiendo phantasmata et reliqui motus, qui proueniunt a sensibus inter dum quidem cum vehementior sit, qui dictus est motus, exterminantur omnino, interdum vero conturbatae apparent visiones et monstruosae, et deteriora somnia, velut melancholicis, et febricitantibus et temulentis.* 121

<sup>119</sup>Esta constatación enlaza con la posibilidad de diagnóstico a partir de los sueños.

<sup>120</sup>De Somno & Vigilia, f. 29C (460b30). Acerca de los ensueños, 460b30: "Por todo lo dicho, es evidente que los movimientos producidos por las sensaciones, tanto por las del exterior como por las procedentes del propio cuerpo, no sólo existen cuando se está despierto, sino también cuando sobreviene esa afección que se llama sueño, e incluso predominantemente entonces." En Barrientos la recepción de estímulos durante el dormir tiene mayor desarrollo.

<sup>121</sup>De Somno & Vigilia, f. 29C (461a15). Acerca de los ensueños, 461a15 ss: "Pues es muy intenso el movimiento que produce el calor de la comida, de forma que, igual que un líquido, si uno lo remueve violentamente, unas veces no aparece reflejada

Tales distorsiones conducen a errores en la opinión:

*Palam autem de his vniuersis intantum, quod quo vigilantes in aegritudinibus decipimur, hoc idem in somno facit passionem. et sanis quoque et scientibus tan pedalis Sol vero esse*<sup>122</sup>.

Barrientos recoge la imagen del reflejo en el agua:

*La primera es quando dormiendo se representan a la fantasía las ymágenes e figuras de las cosas en formas indistintas e confusas, por tal manera que non se pueden disçerner e determinar las ymágenes e figuras de las tales cosas. E aquesto se faze por el grant movimiento de los vapores subientes, commo dicho es, segunt que por experiençia vemos que quando el onbre mira en un baçín de agua estando queda vee e conosçe allí su ymagen determinadamente, pero si en aquella agua se faze grant movimiento non podrá ende disçerner e conosçer determinadamente su ymagen e figura*<sup>123</sup>.

Este mismo fenómeno sirve para explicar por qué unas veces se sueña y otras no. Como en otros asuntos, este problema está entre los múltiples que don Lope individualiza en forma de cuestiones (cuestión primera):

*La razón porque dormiendo algunas vezes soñamos e otras vezes aunque dormimos non soñamos es ésta: por quanto los vapores que suben a la cabeça*

---

*imagen alguna, y otras veces sí aparece, pero completamente distorsionada, de manera que parece distinta de como es, mas cuando está en reposo, las imágenes son precisas y visibles, así también en sueños las imágenes y los movimientos residuales que resultan de las sensaciones unas veces se desvanecen completamente por causa del citado movimiento, en caso de que sea mayor, si bien otras veces aparecen las visiones, pero confusas y monstruosas, y los sueños incoherentes, como les ocurre a los melancólicos, a los que tienen fiebre y a los que están embriagados."*

<sup>122</sup>De Somno & Vigilia, f. 271 (458b25). Acerca de los ensueños, 458b25: "Es evidente también, respecto de todas estas cuestiones, por lo menos lo siguiente: que aquello por lo que, despiertos, nos vemos inducidos a error en las enfermedades, es lo mismo que en el sueño produce esta afección. Incluso a quienes están sanos y conocen el motivo, les parece, a pesar de ello, que el sol es del tamaño de un pie". Esta comparación tuvo gran fortuna y aparece en numerosos textos.

<sup>123</sup>Tratado del dormir, p. 24.

*están en tan grant movimiento que non se pueden por ellos multiplicar las semejanças e figuras de las cosas sensibles. Segunt que por experiencia vemos algunas vezes, despiertos o velando, que algunos vapores o nieblas se entreponen entre la vista e las cosas visibles, los quales vapores son a las vezes en tan grant quantitat e movimiento que las cosas visibles del todo desparesçen*<sup>124</sup>.

Los cambios fisiológicos dan cuenta de cuantas cuestiones puedan plantearse relativas al sueño:

*Iam vero quibusdam accidit, vt nullum somnium viderint in vita [...] Et his quidem omnino perseueravit, quibusdam vero et accedente aetate accidit*<sup>125</sup>.

Los mismos problemas, y resueltos con idénticos argumentos, figuran en el *Tratado del dormir*:

*La razón por que algunos sueñan en la vegez e non en la moçedat, esto se causa por algunt mudamiento e pasión que se faze çerca de la hedat, por quanto los viejos se mudan por calor e humidat, e por ende non es inconveniente que se mude el açidente de los sueños e les parezcan las figuras e ymágenes de las cosas de fuera*<sup>126</sup>.

El tercer tratado, *Acerca de la adivinación por sueños*<sup>127</sup>, se correspondería con las últimas partes del trabajo de Barrientos, si bien éste aspira a abarcar un campo más amplio relativo al conocimiento del futuro y que entronca ya con su *Tratado de la divinança*. El filósofo encabeza su obra con el más frecuente y difundido de los argumentos en

<sup>124</sup>*Tratado del dormir*, p. 31.

<sup>125</sup>*De Somno & Vigilia*, f. 30C (462b1). *Acerca de los ensueños*, 462b1: "Pero el hecho es que a algunos les sucede que no han tenido ningún ensueño en su vida, y a otros, que los tienen al ir avanzando en edad, sin haberlos tenido antes."

<sup>126</sup>*Tratado del dormir*, p. 33.

<sup>127</sup>Wijisenbeek-Wijler, *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*, pp. 234-248.

contra de los que defendían incondicionalmente el valor trascendente de los sueños:

*Nam Deum quidem esse mittentem, cum alia irrationabilitate, et non optimis et prudentissimis, sed quibuslibet mittere inconueniens*<sup>128</sup>.

Como resulta obvio que algunos animales también sueñan es absurdo que siempre tengan un origen sobrenatural. En muchos casos el poder predictivo de los sueños sería producto de la casualidad.

Aristóteles indica tres formas en las que los sueños pueden relacionarse con el futuro: como causas, señales o coincidencias de acontecimientos. Un determinado sueño en ocasiones conduce al individuo a actuar de una determinada forma:

*Sic rursus necessarium est eos, qui in somno sunt, motus frequenter principium esse diurnorum actuum, eo quod praeparata sit retro, et horum cogitatio in phantasmatis nocturnis. Sic ergo contingit somniorum quidam signa et causas esse*<sup>129</sup>.

Esta posibilidad aparece en Barrientos ilustrada con el ejemplo siguiente:

*Algunas vezes los sueños son causa de algunas cosas advenideras, así commo si un onbre soñó que se afogava en el río, sy el día siguiente oviese de caminar, ante rodeara grant expaçio que pasar el vado, por tal manera que el sueño fue causa de non pasar el ryo. E por esta manera paresçe claro lo que deximos, que*

<sup>128</sup>De Somno & Vigilia, f. 30G (462b20). Acerca de la adivinación, 462b20: "Pues, además de otras sinrazones, es absurdo que sea la divinidad quien los envíe a los mejores ni a los más sensatos, sino a cualesquiera al azar."

<sup>129</sup>De Somno & Vigilia, f. 30M (462a25-30). Acerca de la adivinación, 462a25-30: "Necesariamente también los procesos del sueño son, a la inversa, en muchas ocasiones, principios de las acciones llevadas a cabo durante el día, por haberles abierto camino, a su vez, el propósito de emprenderlas presente en las imágenes nocturnas. En este sentido, pues, es posible que algunos de los ensueños sean señales y causas."

*muchas veces los sueños son causa de algunas cosas advenideras para que se fagan o para que non se fagan*<sup>130</sup>.

En cuanto señal de acontecimientos, se dedica al ya mencionado tema del sueño como síntoma, apuntado en el tratado anterior. El obispo en su obra introduce un ejemplo de Galeno. La coincidencia entre lo soñado y acontecimientos futuros sirve como tercera posibilidad dentro del ámbito de lo natural, coincidencia denominada "caso y fortuna" por el castellano, que así había titulado su tratado anterior<sup>131</sup>. La cuestión decimotercera del *Tratado del dormir* es prácticamente un traslado del texto aristotélico y el autor lo indica.

Una parte importante (si se considera la brevedad de la obra) de *Acerca de la adivinación por sueños* se dedica a describir la teoría de la emanación de Demócrito, que difícilmente concuerda con la filosofía natural aristotélica y no tiene ningún eco en Barrientos.

La posibilidad de alcanzar sueños verídicos se reduce a las visiones de los amigos entre sí, gracias a la preocupación que unos sienten por otros, y a las de los melancólicos, por la viveza de su imaginación.

*Quosdam autem rectem somniantes esse. et familiares de familiaribus maxime praevidere accidit, eo quod familiares maxime pro se inuicem solliciti sunt*<sup>132</sup>.

Por otra parte, buen juez de los sueños será aquel capaz de reconocer entre la confusión los principios de las imágenes que ahí aparecen:

---

<sup>130</sup>*Tratado del dormir*, pp. 51-52.

<sup>131</sup>*Tratado de caso e fortuna*, anterior al *Tratado del dormir* y que junto con el *Tratado de la divinança* forman un conjunto interrelacionado.

<sup>132</sup>*De Somno & Vigilia*, f. 31H (464a25). *Acerca de la adivinación*, 464a25: "Y el hecho de que algunos tengan sueños verídicos y de que los amigos prevean especialmente acerca de los amigos, sucede porque los amigos se preocupan especialmente unos de otros."

*Artificiosissimus autem est iudex somniorum, qui post similitudines inspicere, recta enim somnia iudicare cuiusque est. Dico autem similitudines, quam similia accidunt phantasmata eis, quae in aquis sunt, simulachris, sicut et prius diximus [...] Promptus vero erit imagines iudicare sufficienter, qui post cito inspicere et sentire dissipata et distorta simulachrorum quod sunt hominis, vel equi, aut cuiuscunque<sup>133</sup>.*

Si bien no llega a oponerse a la posibilidad de que los sueños incluyan elementos proféticos, niega que generalmente sea por haber sido enviados por un dios, sino que propone que los estímulos que aparecen durante el dormir a menudo dan lugar a acciones determinadas al día siguiente y que por ello un sueño debe interpretarse como signo de la intención o incluso causa de tales acciones. El origen se encontraría en el pensamiento, el recuerdo o las motivaciones psicológicas.

El autor castellano recoge el tema de la adivinación por sueños desde las últimas cuestiones dedicadas al soñar, con lo que abre paso a la tercera parte, consagrada a la licitud y formas de la previsión del futuro. Salvo la cuestión decimotercera, para este asunto confía más, como es lógico, en los autores cristianos, sobre todo en el comentario de San Alberto, que le proporciona mayor cantidad de material, enraizado en el tema general del conocimiento del futuro.

Lope de Barrientos asume los argumentos aristotélicos en contra de la adivinación por sueños: salvando la enorme diferencia religiosa,

---

<sup>133</sup> De Somno & Vigilia, f. 31K (464b5). Acerca de la adivinación, 464b5-15: "El juez más hábil de los ensueños es el que puede observar las semejanzas, pues juzgar los ensueños verídicos lo hace cualquiera. Digo "semejanzas" porque las imágenes de los ensueños sucede que son semejantes a los reflejos en el agua, como dijimos también antes. [...] Hábil para juzgar las reflexiones sería el que pudiera percibir rápidamente y ver en su conjunto en lo despedazado y dislocado de las imágenes lo que es de un hombre, de un caballo o de cualquier otra cosa."

*Sobre la adivinación por sueños* se apoya en argumentos de naturaleza y lógica común de los que los cristianos medievales podían servirse sin contradicciones. Por otra parte, al no ser tajante en su oposición, el propio Aristóteles deja abierto un espacio para la acción de la divinidad, excepcionalidad en la que coincide el cristianismo para situar tales fenómenos.

Claramente Barrientos parte de una tradición aristotélica, concretamente estos trataditos de los *Parva naturalia*, reelaborada por los comentaristas medievales (sobre todo la visión de Alberto Magno). La tradición posterior al texto original daría cuenta de las diferencias que figuran en el obispo, relativas al modelo fisiológico, mientras que su ejemplificación responde al interés predominantemente didáctico, característico del *Tratado del dormir*.

#### IV.8 Dormir y soñar

Galeno relacionó el paso de la vigilia al sueño con la distribución del calor natural en el cuerpo, sobre todo en el cerebro: identifica estos estados con una determinada situación humoral de este órgano<sup>134</sup>. Cuando el hombre está despierto el cuerpo está más seco y sus partes exteriores más calientes, mientras que en el sueño los miembros exteriores se enfrían y crece en general la humedad física. Galeno también relaciona el dormir con una mala distribución o disminución del

---

<sup>134</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, p. 144.



calor debida a la fatiga; una importante ingestión de comida o bebida puede de otra forma aumentar la humedad corporal con el mismo resultado<sup>135</sup>. Como también señalara Aristóteles, Galeno indica que el dormir puede producirse mediante determinadas drogas que alteran las condiciones humorales del cuerpo. El insomnio se desencadenaría por exceso de sequedad y calor en el sentido común<sup>136</sup>.

Incluyó el estudio de este fenómeno dentro del modelo fisiológico general, como una de las causas necesarias tanto para la salud como para la enfermedad u otros estados intermedios<sup>137</sup>. Estas causas, que actuarían sobre el cuerpo humano alterando el equilibrio entre las cualidades esenciales (calor, frío, humedad y sequedad), constituían un grupo de seis: el aire ambiental, el reposo y el movimiento, el sueño y la vigilia, los elementos que se introducen en el cuerpo, lo que el cuerpo expulsa y las emociones y pasiones. Esta séxtuple categorización alcanzó gran popularidad y circula durante siglos con la denominación de los seis "no naturales". Dicha etiqueta no figura en Galeno, aunque se le atribuye<sup>138</sup>, ni en Avicena, que los denomina los "seis factores necesarios", pero sí figura en la traducción de la obra de Hunain ibn Ishaq, la famosa *Isagoge* de Ioannitius, y en la versión latina del *Canon* de Avicena<sup>139</sup>. Galeno también aborda el sueño en sus textos sobre higiene, y desde este punto de vista será contemplado en los textos

---

<sup>135</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, p. 145.

<sup>136</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, pp. 145-146.

<sup>137</sup>C. J. Rather, "The Six Things Non-Natural': A Note on the Origins and Fate of a Doctrine and a Phrase" *Clio Medica* 3 (1968), pp. 337-347.

<sup>138</sup>Rather, "The Six Things Non-Natural'", p. 339.

<sup>139</sup>Rather, "The Six Things Non-Natural'", p. 340.

medievales más diversos (incluyendo obras como el *Secretum secretorum*)<sup>140</sup>.

Entre los seis "factores necesarios" trata Avicena el sueño y la vigilia en el primer libro de su *Canon* de medicina, en relación a las causas de la enfermedad y al pulso, y en cuanto al régimen necesario para mantener la salud. El sueño permite que los procesos físicos internos se desarrollen con más intensidad:

*Dicemus ergo, quod somnus omnes operationes naturales fortes efficit, propterea quod calorem continet innatum, & virtutem laxat animalem: ideo quod cordis vias humectat, & eas laxat: & quia spiritus substantiam turbidam efficit, & prohibet illud, quod resolvitur. Lassitudinis vero modos omnes remouet, & fortes retinet euacuationes*<sup>141</sup>

Los elementos esenciales del modelo siguen siendo aristotélicos (continuidad de los procesos internos, sobre todo la digestión, y el papel de la humedad producida). Sin embargo, se puede apreciar claramente que algunos de los aspectos han merecido mayor desarrollo en Avicena y se han incorporado elementos nuevos ofrecidos por la tradición y el contexto médico:

*Pulsus igitur in principio somni est paruus, & debilis: quoniam motus caloris naturalis, tunc est ad constringendum, & submergendum: & non ad dilatandum, & manifestandum: quoniam ipse in hora illa totus tendit ad occultum, propterea*

<sup>140</sup>Entre sus relaciones con los ámbitos pseudocientíficos se cuentan la serie de piedras que facilitan o dificultan dormir y soñar, y se recogen en el *Lapidario* de Alfonso X.

<sup>141</sup>*Avicennae Arabum medicorum Principiis ex Gerardi Cremonensis versione. Venetiis, Apud Iuntas, MDCVIII. Canon, lib. 1, sec. 2, doc. 2, sum. 1, cap. 13. [Así pues diremos que el sueño intensifica todas las operaciones naturales porque conserva el calor innato y relaja la virtud animal, porque humedece las vías del corazón y las relaja, y vuelve turbia la sustancia del espíritu y evita que se disuelva. Suprime incluso todas las clases de cansancio y retiene las evacuaciones fuertes.]*

*quod ipsum anima mouet ad nutriendum digerendum, & maturandum superfluitates: & est sicut superatus, & obsessus proculdubio*<sup>142</sup>.

La situación dentro de la propia obra (dentro de las mismas áreas en las que Galeno estudiaba el sueño), el fin práctico y la introducción de los espíritus en funciones clave, demuestran el enorme peso de la aportación galénica en la recepción de los trabajos del filósofo.

Las opiniones de Galeno respecto al sueño recuerdan, sobre todo, a las expuestas por Hipócrates y Aristóteles<sup>143</sup>. Las ideas o decisiones que aparecen en los sueños para Galeno corresponderían a pensamientos anteriores<sup>144</sup>; no le parecen representar ningún mensaje sobrenatural. Recapitula y discute la idea hipocrática del diagnóstico a partir de sueños.

Avicena considera el sueño como una afección del cuerpo producida por los humores húmedos que suben al cerebro y cortan los sentidos externos pero no bloquean los internos: en estas condiciones la *virtus imaginativa* mezcla imágenes almacenadas en la *imaginatio* y en la memoria. Ambas potencias están controladas por los poderes racionales cuando el hombre está despierto: una vez levantado el control de la razón, la imaginativa puede elaborar formas nuevas combinando y separando imágenes y luego enviarlas al *sensus communis* que las percibe como reales, ya que no está ocupado con imágenes que provengan de los sentidos exteriores. La imaginativa trabaja mediante asociaciones de semejanza, conexión u oposición. En esta forma tienen

---

<sup>142</sup>Canon, lib. 1, sec. 2, doc. 3, sum. 1, cap. 12. [Así pues el pulso es poco y débil al principio del sueño porque el movimiento del calor natural está constriñéndose y sumergiéndose y no dilatándose y manifestándose, porque este mismo en ese momento tiende todo a ocultarse porque la facultad (el ánima) vegetativa le impulsa para digerir y madurar lo superfluo y así es vencido y, sin duda, ocupado.]

<sup>143</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, pp.165-172.

<sup>144</sup>Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology*, p.167.

lugar los sueños, proceso similar al que en ocasiones desencadena la enfermedad cuando queda el intelecto fuera de acción.

Por otra parte, cuando el cuerpo duerme, el intelecto puede contemplar cosas celestiales y la *imaginatio* retener algunas impresiones de ellas. Cómo las retenga dependerá de que la *imaginatio* sea receptiva y obedezca sólo al intelecto, pero si se somete a la imaginativa, las imágenes conservadas responderán sobre todo a los procesos de asociación de aquélla y los sueños necesitarán de interpretación.

*Postea autem declarabuntur isti duo modi alias et demonstrabitur tibi quod animae humanae maiorem habent comparisonem cum substantiis angelicis quam cum corporibus sensibilibus, et non est illic occultatio aliqua nec avaritia*<sup>145</sup>.

La afinidad entre el alma y las inteligencias superiores le permitirán recibir de aquéllas y a través del intelecto agente información sobre el futuro, siempre que la situación del alma no haya sido degradada por la materia y los vicios que ésta lleva aparejada: "*C'est pourquoi il ne faut attribuer aucune valeur aux rêves des menteurs, des méchants, des poètes, des buveurs, des malades et des mélancoliques, car tous ces hommes manifestent un déséquilibre de l'organisme corporel*"<sup>146</sup>. Así se originan los sueños proféticos, que a menudo van más allá del ámbito individual del soñador.

---

<sup>145</sup>Avicenna latinus, *De anima*, IV, 2, p. 28, 86. [A continuación mostraré estas cosas otra vez en dos maneras y te demostraré que las almas humanas tienen mayor afinidad con las sustancias angelicales que con los cuerpos sensibles y allí no hay ninguna ocultación ni avaricia.]

<sup>146</sup>Avicenna latinus, *Liber de anima*, introd., p. 57.

## IV.9 El sueño como síntoma

En varios de los textos hipocráticos en circulación en la Edad Media se desarrollaba esta cuestión de gran tradición médica y cuya proyección supera con mucho el ámbito del presente trabajo<sup>147</sup>. La vinculación de ciertos sueños con la enfermedad ya figuraba en todos los esquemas de valoración de los procesos oníricos, y los distintos estudiosos o intérpretes se hacían eco sin excepción de esta posibilidad<sup>148</sup>. Si para el intérprete el hecho de que una visión se origine en un desorden físico la priva de valor, en el ámbito de la medicina el interés se invierte, y el análisis resulta especialmente recomendable, como el de cualquier otro síntoma. La literatura médica incluía secciones dedicadas a este problema en las que relacionaban determinados sueños con determinadas afecciones físicas. El que ha sido identificado como el cuarto libro de *Sobre la dieta*<sup>149</sup> circuló frecuentemente impreso en el siglo XV bajo el título de *De insomniis*. Hipócrates ofrece el argumento con el que dar razón del valor sintomático del sueño: el aislamiento respecto a los estímulos exteriores hace perceptible los fenómenos internos en una fase en la que el hombre no es aún capaz de percibirlos cuando está despierto:

*Pues el alma, en tanto que está al servicio del cuerpo despierto, dividiéndose en muchas atenciones no resulta dueña de sí misma, sino que se entrega en alguna parte a cada facultad del cuerpo: al oído, a la vista, al tacto, al caminar, a*

<sup>147</sup>Steve M. Oberhelmann, "The Diagnostic Dream in Ancient Medical Theory and Practice", *Bulletin of the History of Medicine* 61 (1987), pp. 47-60.

<sup>148</sup>La más peculiar interpretación de una experiencia onírica como proceso físico sería la del incubo, el ἐπιαλτησ ο ἐπιαλτησ, *vid.* sección dedicada a la relación entre pecado y sueño.

<sup>149</sup>P. Kibre, "Hippocratic writings...", pp. 409-410.

*las acciones del cuerpo entero. La mente no se pertenece a sí misma. Pero cuando el cuerpo reposa, el alma, que se pone en movimiento y está despierta, administra su propio dominio, y lleva a cabo ella sola todas las actividades del cuerpo.*

*Así que el cuerpo no se entera, pero el alma despierta lo conoce todo, ve lo visible y escucha lo audible, camina, toca, se apena, reflexiona, quedándose en su breve ámbito<sup>150</sup>.*

En *Sobre la dieta* se examina el significado de los sueños respecto a enfermedades a punto de manifestarse. Soñar las actividades cotidianas en la forma en que se realizan indica salud:

*Todos los sueños que durante la noche reproducen las acciones diurnas del individuo o sus intenciones, que se le presentan como fueron hechas o pensadas durante el día, a propósito de un asunto digno, éstos son buenos para el individuo. Pues indican la salud, ya que el alma persiste en sus proyectos diurnos, sin estar dominada por la repleción ni por la vaciedad ni por ningún otro impedimento llegado del exterior<sup>151</sup>.*

Buena parte del capítulo está dedicado a sueños concernientes al cielo; establece equivalencias entre las esferas celestes y los aspectos corporales (una muy temprana especificación de la aplicación práctica de la astronomía en la medicina). Describe sueños en los que figuran astros, su significado fisiológico y su tratamiento:

---

<sup>150</sup>Hipócrates, *Sobre la dieta*, Madrid, Gredos, pp. 105-106. La idea de que alma se mantiene activa durante el dormir del cuerpo (con diversas interpretaciones de "alma") se encuentra muy extendida entre las teorías del sueño, con proyecciones médicas (en este caso), filosóficas y teológicas. De manera muy similar lo justifica Aristóteles:

*Por lo menos, los médicos más selectos dicen que es preciso prestar la mayor atención a los ensueños. [...] En efecto, los procesos que se producen durante el día, a menos que sean muy violentos e intensos, pasan inadvertidos en comparación con los procesos de la vigilia, más intensos. Durante el sueño ocurre lo contrario: pues los procesos pequeños parecen ser grandes. Acerca de la adivinación, 463a10.*

<sup>151</sup>Hipócrates, *Sobre la dieta*, p. 107.

*Si los astros se ven oprimidos, estando el cielo sereno, y parece que están débiles; <el paciente> está dominado por la sequedad del circuito y <esto> indica riesgo de caer en enfermedad<sup>152</sup>.*

Como casuística onírica presenta los acontecimientos cotidianos o pensados (según se presenten en su forma correcta o todo lo contrario), los "signos celestes", la tierra y sus accidentes (ríos, montañas, pozos):

*Fuentes y pozos dan indicaciones sobre la vejiga; entonces hay que purificar con diuréticos. Un mar agitado indica una dolencia de vientre; entonces hay que purgar con ayuda de laxantes ligeros y suaves<sup>153</sup>.*

Éstos ocupan la mayoría del texto. En el resto apenas menciona los dioses, los vestidos, los muertos y su apariencia, cuerpos extraños, movimientos o peleas agotadores, comidas y bebidas:

*Ver a los muertos limpios con vestimenta blanca es bueno, y recibir de ellos algo puro es indicio de salud, tanto del cuerpo como de lo que en él se introduce<sup>154</sup>.*

A cada visión acompaña su explicación y medidas terapéuticas adecuadas, y el capítulo (último en el libro) aparece cerrado por un breve párrafo dedicado en general a la conveniencia de la dieta.

Los *Aforismos* de Hipócrates, según la reelaboración de Galeno, circularon ampliamente durante el periodo medieval<sup>155</sup>. En ellos la segunda sección está dedicada a la relación entre el sueño y la enfermedad entre otros aspectos. Galeno discutió el diagnóstico basado en sueños desde un punto de vista psicológico. Mantiene el gran valor sintomático del fenómeno e identifica determinadas imágenes con una

---

<sup>152</sup>Hipócrates, *Sobre la dieta*, p. 109.

<sup>153</sup>Hipócrates, *Sobre la dieta*, p. 113.

<sup>154</sup>Hipócrates, *Sobre la dieta*, p. 114.

<sup>155</sup>P. Kibre, "Hippocratic writings...", especialmente p. 378.

sobreabundancia nociva de un determinado humor. Para juzgar correctamente, se necesita también tener en cuenta la estación del año y la comida consumida: una comida pesada y abundante, por ejemplo, impide recordar el sueño. Las visiones proceden de la excesiva presencia de los humores que confunden las potencias mentales y tienen un claro carácter alucinatorio. Las imágenes mentales (*phantasmata*) corresponden a la situación del cuerpo. Aun conservando el respeto por las creencias difundidas entre sus contemporáneos, siempre busca explicar con planteamientos fisiológicos las alucinaciones o sueños, considerando que la constitución humoral determina en gran medida nuestros pensamientos y sentimientos.

La relevancia de los sueños para la medicina se mantendrá vigente. En el siglo XVI los médicos se adjudicaban la capacidad de interpretar los sueños e incluían horóscopos y conocimientos astrológicos entre sus habilidades<sup>156</sup>. Augier Ferrer (1513-1588), médico de Toulouse, incorporó en su obrita dedicada al tema la traducción latina de materiales de Hipócrates, Galeno y Sinesio<sup>157</sup>. Éste médico opinaba que tal estudio le correspondía al desempeñar su labor, y daba a los sueños un enorme crédito, atacando a los que opinaban que hay sueños irrelevantes. Como los autores medievales, acepta que el demonio envíe visiones a los hombres, pero, a diferencia de aquéllos, considera que

---

<sup>156</sup>Richard Cooper "Deux médecins royaux onirocrites: Jehan Thibault et Augier Ferrer", en Françoise Charpentier ed. *Le Songe à la Renaissance*, Institut D'Études de la Renaissance et de l'Âge Classique, Université de Saint-Étienne, 1990, pp. 53-60.

<sup>157</sup>Auger Ferrier, *Libro de los sueños (Liber de somniis)*, ed. trad. y com. de Francisco Calero, Cuadernos de la UNED, Madrid, UNED, 1989, p. III: "El año 1549 Auger Ferrier publicaba en Lión su tratado sobre los sueños; iba acompañado de tres obritas sobre el mismo tema: la primera de Hipócrates en traducción de J. C. Escalígero, la segunda de Galeno en traducción de Guinther de Andernach, y la tercera de Sinesio de Cirene en traducción de Marsilio Ficino."



éstos también tienen relevancia fisiológica, con un interesante argumento:

*Quae tamen significatione carere mihi non videntur, aut enim imagines illas e natura nostra desumit aut ab his quae aliquando egerimus vel cogitaverimus. Quorum enim naturas ad libidinem propensas esse cognoscit his eximias puellarum formas, saltationes, risus, gestusque amabiles, muliebriaque cuncta et venerea per noctem obiicit.*<sup>158</sup>.

*Superest tertium genus a malo genio dependens, quod totum ex aliorum imitatione constat, aut enim formas suas ex diurnis actionibus corporisve statu desumit, aut animae in se redeunti falsis quibusdam imaginibus illudit et insidiatur*<sup>159</sup>.

La consideración de la importancia terapéutica de los sueños puede decirse que, en cierta forma, llega hasta nuestros días. Perduró durante la Edad Media, aunque en la búsqueda de interpretación de las visiones de los enfermos la práctica a menudo se contaminara con fuentes de símbolos muy lejanos al ámbito al que se estaban aplicando (como el *Somniale Danielis*) y en general se mezclara con aquellos aspectos con más tendencia a alejarse de la ciencia.

---

<sup>158</sup>Ferrier, *Libro de los sueños*, p. 7: "Sin embargo parece que estas imágenes no carecen de significado, pues o bien las toma [el demonio] de nuestra naturaleza o bien de lo que alguna vez hemos hecho o pensado. Así a aquellos cuyas naturalezas sabe que son propensas a la lujuria les presenta durante la noche muchachas de extraordinario belleza, danzas, risas y movimientos amorosos, todo lo referente a las mujeres y al amor".

<sup>159</sup>Ferrier, *Libro de los sueños*, p. 11: "Queda la tercera clase, que depende de un espíritu malo y está formada por completo a base de la imitación de otros, pues o bien saca sus formas de las acciones diurnas o de la constitución del cuerpo, o bien se burla del alma que vuelve en sí y la engaña con algunas falsas imágenes".

## IV.10 Influencia de los astros en los procesos corporales

Uno de los componentes esenciales en el modelo fisiológico antiguo y medieval es el entramado de relaciones entre el cuerpo (en todas sus facetas) y los entes celestes. La temprana teoría de la relación entre macrocosmos y microcosmos (el hombre constituido de los mismos elementos que el universo) se manifestó en diversas direcciones, entre las que se encuentra el crédito que la medicina concedía a los astros en la causa de los procesos físicos. No se trata de un aspecto del estudio teórico sino que desempeñaba un destacado papel en la práctica cotidiana de médicos y cirujanos.

La medicina astrológica había generado una muy importante cantidad de materiales que abarcan desde las teorías más prestigiosas hasta los populares lunarios. Bajo el nombre de Hipócrates circulaban en la Edad Media pronósticos con los que se pretendía averiguar la evolución de una enfermedad dependiendo de la fase de la luna<sup>160</sup>. También con la luna como referencia, la *Astronomia Ypocratis*<sup>161</sup> estudia la posición de ésta respecto a los signos y planetas y su influencia sobre los elementos<sup>162</sup>. La autenticidad de estos textos no fue cuestionada por los médicos medievales, y aunque en la actualidad no se incluyen en el corpus hipocrático, había cierta justificación en tan difundida atribución, ya que obras indudablemente hipocráticas inciden en la importancia del

---

<sup>160</sup>P. Kibre, "Hippocratic writings...", pp. 399-400.

<sup>161</sup>Roger French, "Astrology in Medical Practice" en *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, p. 39.

<sup>162</sup>Roger French, "Astrology in Medical Practice", pp. 39-42.

movimiento de las estrellas sobre la salud<sup>163</sup>. En el cuarto libro del tratado *Sobre la dieta* (ya mencionado porque es un pequeño tratado sobre sueños), aparece la correspondencia, descrita de forma general, entre el ámbito cósmico y el corporal:

*Así que la órbita exterior es la de las estrellas, la intermedia la del sol, y la de la luna es la que da a las cavidades internas*<sup>164</sup>.

La importancia de la luna en los procesos físicos se sostenía por su observable influencia sobre las mareas y se relacionaba con la teoría de una sobreabundancia —de periodicidad mensual— de la sangre, que afectaría a los otros tres humores<sup>165</sup>. A su vez, planetas y signos actúan sobre los elementos a los que están asociados y desencadenan el exceso de un determinado humor. No actuarían únicamente como causantes de los procesos morbosos, sino que, como se señaló, tenían una función necesaria en la configuración esencial del individuo:

*Et agora, en el caso nuestro, debes saber que, según astrología, el cuerpo del omne toma condición en costumbres e complexiones de los siete planetas e doze signos e toma espíritu vital del andén del firmamento, que es la ochava spera, e tomó saber del bien e del mal del nuestro Señor Dios*<sup>166</sup>.

<sup>163</sup>P. Kibre, "Hippocratic writings...", pp. 400-401.

<sup>164</sup>*Tratados hipocráticos. Sobre la dieta*, p. 108.

<sup>165</sup>La luna desempeña el papel más destacado para la medicina astrológica, con formas predictivas exclusivamente dependientes de ella.

*Ya sabes que te dixe que la luna es de natura fría e vmida, segund sus obras, e por esta natura que ella ha, es sennora de las auguas e de los meollos, e con esta friura e esta vmida que ella ha, se tienpora la calentura que rresçibe de la claridad del sol. [...] O es vmida tienprase e otrosi, la vmidat della con la calentura de la claridad del sol. E por esto, todos los meollos de los çelebros de las cabeças e de los huesos son omidos, mas los de las cabeças son frios, e los de los huesos calientes. Los "Lucidarios", p. 92.*

Aparte de su ciclo, la luna incorpora una importante cantidad de connotaciones de variada procedencia, que se mezclan en algunos de los textos que mencionan estas cuestiones.

<sup>166</sup>*Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*, p. 418.

El practicante de la medicina, fuera cual fuera su nivel de preparación, debía incorporar a sus conocimientos el astrológico como uno de los pilares de su arte: desde la recogida de hierbas hasta los cálculos más complejos (por no mencionar las socorridas sangrías); los "sanadores" de toda índole habían de tener presente el movimiento de los cielos, como también sus clientes esperaban de ellos.

*La medicina astrológica además de implicar una concepción del hombre y del universo lleva también consigo una serie de aplicaciones prácticas que cristalizan en la "melothesia", que enseña las relaciones entre los influjos astrales y las partes del cuerpo del hombre con vistas a la aplicación de criterios diairéticos adecuados*<sup>167</sup>.

Las abundantes ilustraciones del hombre y la mujer zodiacal muestran la plasmación más frecuente de estas creencias: en ellas, sobre las partes de la figura humana se escriben los nombres o se dibujan los signos del zodiaco<sup>168</sup>. El diagrama del hombre zodiacal mantiene conexiones esenciales con los gráficos sobre flebotomía, dado que las normas astrológicas se aplicaban con especial interés a las sangrías: de ellas dependería cuándo, y cuándo no, era conveniente llevar a cabo esta operación<sup>169</sup>. Tal planteamiento se aceptaba a todos los niveles y resultaba bien conocido, de manera que Barrientos lo utiliza como ejemplo del justo y correcto uso de la observación astronómica y de los tiempos, equiparándolo con el de la agricultura.

---

<sup>167</sup>Cirilo Flórez Miguel, Pablo García Castillo, Roberto Albares Albares, *La ciencia del cielo*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1989, p.73.

<sup>168</sup>Eugenio Garín, *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*, Barcelona, Ediciones Península, 1981. Roger French, "Astrology in Medical Practice", pp. 39-42.

<sup>169</sup>Pedro Gil-Sotres, "Derivation and revulsion: the theory and practice of medieval phlebotomy" en *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, pp.110-155.

*Esta observación en una manera non es pecado, antes es permisa, así commo non sangrar nin purgar en la conjunción de la luna, e así mesmo guardar tienpos para plantar e enxerir árboles e senbrar simillas e cortar madera; tales observaciones commo éstas son permisadas, e non es pecado de guardar los tales tienpos para las cosas semejantes, por quanto ay razones e causas naturales por las quales experimentalmente paresçe que trahen grant pro las tales observaciones de tienpos. E aquesto non se faze nin trae pro por cosa que toque al tiempo en quanto tiempo, salvo por causa de las influencias e operaciones que los cuerpos celestes obran en los tales tienpos<sup>170</sup>.*

Con tales cálculos astronómicos se había pretendido dar cuenta de los ciclos de las distintas enfermedades, con respecto a su manifestación (por ejemplo fiebres) y a su causa (sobreabundancia de uno u otro humor); los estudiosos propusieron distintos modelos vinculados en algunos casos a la observación, con los que se aspira a proporcionar fórmulas predictivas respecto al carácter y desarrollo de las afecciones<sup>171</sup>.

Una vez superado el período de los Padres de la Iglesia, que se habían enfrentado con la vigencia de esta ciencia en la Antigüedad tardía<sup>172</sup>, la astronomía había quedado reducida a un volumen mínimo de conocimiento, que dejaba muy lejos la posibilidad de una observación astronómica directa. De ahí que para la realización de horóscopos o cálculos de astromedicina se recurriera a métodos indirectos, como la onomancia, esto es, cálculos numéricos a partir de las letras en el

---

<sup>170</sup>Tratado del dormir, p. 70.

<sup>171</sup>Roger French ("Astrology in Medical...", p. 52) recoge de Gentile da Foligno cuatro tipos de meses (aparte de los consagrados por el calendario), según criterios astrológicos, que denomina "mes de conjunción", "mes lunar", "mes de impresión común" y "mes médico".

<sup>172</sup>Marie-Thérèse d'Alverny, "Astrologues et théologiens au XIIIe siècle", en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, París, Librairie Philosophique S. Vrin, 1967, pp. 32-35.

nombre del interesado, o la quiromancia, técnicas ambas con las que se pretendía averiguar el signo del paciente en un primer término, y a partir de esto, su futuro<sup>173</sup>. El panorama cambiará radicalmente con la difusión de las traducciones desde el árabe<sup>174</sup>: entonces pasan a un primer plano el problema de la influencia de los astros sobre los hombres, y especialmente sus límites respecto al libre albedrío.

El mayor desarrollo de la medicina astrológica se produjo en los siglos XIV y XV. La vinculación entre astrología y medicina no vulneraba como tal el pensamiento ortodoxo cristiano, hasta el punto de que a los practicantes de este arte se les recomendó poseer un astrolabio para sus cálculos y durante mucho tiempo la facultad de medicina en París fue conocida como "*Facultas in medicina et astrologia*"<sup>175</sup>. En las universidades medievales se discutía sobre los días adecuados para unas u otras prácticas médicas, en su mayoría a la evacuación de humores corporales inducida por el médico<sup>176</sup>. Dentro del ámbito físico, la importancia de los astros había sido reconocida de forma general, aunque los profesionales y estudiosos disintieran respecto a su grado de influencia. Las implicaciones del problema que preocupan a Lope de

---

<sup>173</sup>Fragmentos de esta índole aparecen frecuentemente en volúmenes médicos y astrológicos; además de las referencias ofrecidas por Roger French, sirvan como ejemplo los recogidas por E. Wickersheimer en "Figures médico-astrologiques des IXe, Xe et Xle siècles", *Janus. Archives internationales pour l'Histoire de la Médecine et la Géographie Médicale* 19 (1914), pp. 157-177, o bien el trabajo de H. E. Sigerist, "The Sphere of Life and Death in Early Mediaeval Manuscripts", *Bulletin of the History of Medicine* 11 (1942), pp. 292-303.

<sup>174</sup>Vid. Vernet, *Lo que Europa debe...*, pp. 197-230 y 277-315, con la relación de los principales textos y traductores.

<sup>175</sup>Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. IV, p. 142. Respecto a Salamanca vid. Alejandro García Avilés, "Arte y astrología en Salamanca a finales del siglo XV", en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* VI (1994), pp. 39-60.

<sup>176</sup>Gil-Sotres, "Derivation and revulsion", pp. 110-155.

Barrientos sin embargo rebasan lo médico para concernir directamente a la cuestión del destino y del libre albedrío.

Al acercarse a la astronomía o astrología (cuya distinción se estableció posteriormente) los autores delimitaban ciertas prácticas que denominaban supersticiosas (si no demoníacas); en rasgos generales, como tal suelen designar el intento de prever acontecimientos futuros sólo dependientes del libre albedrío humano, por oposición a las cuestiones que dependen de las leyes naturales, si bien entendiendo éstas de diferentes formas según los autores (entre sí y con respecto a la visión actual). La discusión entre usos legítimos e ilegítimos del estudio de los cielos se revitalizó con la llegada, a través del mundo árabe, de la física aristotélica y de gran cantidad de sus propios conocimientos astrológicos<sup>177</sup>. La doctrina árabe, en la línea aristotélica, mantenía que entre los acontecimientos en la tierra y el movimiento en los cielos había un principio de causalidad necesaria y, por tanto, conociendo los segundos podían predecirse los primeros.

Para acercarse al espinoso problema de la influencia de los astros en las potencias mentales, y por tanto sobre el juicio y el libre albedrío, Santo Tomás parte de un capítulo del *De anima* aristotélico en el que el filósofo indicaba la relación entre pensamiento y percepción<sup>178</sup>:

*...Videtur utique intelligere et sapere velut sentire quoddam esse. In utrisque enim his anima discernit et cognoscit aliquid eorum, quae sunt. Et antiqui sapere et sentire idem esse aiunt, sicut et Empedocles dixit: "Ad praesens enim sapientia augetur hominibus" et in aliis: "Unde eis semper et sapere diversa praestat". Idem autem his vult et illud Homeri: "Talis enim mens est*

---

<sup>177</sup>Vid. Vernet, loc. cit.

<sup>178</sup>La Lectio IV del libro III, párrafos 617 y ss., del comentario de Sto. Tomás al *De anima* corresponden a 427a19 y siguientes del texto aristotélico. Alberto en su comentario al mismo párrafo no aborda este problema.

*terrestrium hominum, Qualem in dies inducit pater hominumque deorumque". Omnes enim hi intelligere corporeum, sicut et sentire existimant et sentire, et sapere simile simili, sicut in primis rationibus determinavimus*<sup>179</sup>.

A continuación, el filósofo analiza las diferencias y relaciones con las otras facultades o estados de la mente, indicando cuáles están sujetas a error y de qué forma. La falibilidad y corporalidad de ciertas facultades mentales parece inspirar a Tomás de Aquino su comentario en el terreno de la influencia de los cuerpos celestes:

*Quia igitur potentiae sensitivae aliquo modo sunt corporeae, quia sunt virtutes in corporis organis, immutari possunt ex actione corporum caelestium; per accidens tamen, quia neque animae virtus movetur nisi per accidens moto corpore. Et propter hoc contingit, quod ex impressione corporis caelestis variatur at phantasia, et appetitus sensitivus. Unde et animalia irrationalia, quae solo appetitu sensitivo aguntur in suis motibus, ut plurimum insequuntur impressiones corporum caelestium. Ponere igitur, quod corpora caelestia habeant impressionem directe in partem intellectivam quantum ad intellectum et voluntatem, est ponere quod voluntas et intellectus sunt virtutes corporeae.*<sup>180</sup>

<sup>179</sup>Aristóteles, *De anima* (en *Opera diversa*, Lugduni, Theobaldi Dagani, s.a.); *Acerca del alma*, ed. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978, 427a20 y ss: "El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad. De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar y percibir sensiblemente son lo mismo: Empédocles, por ejemplo, decía que "con lo que está presente (a la percepción) aumenta a los hombres el conocimiento" y en otro lugar, que "de ahí les viene el cambiar constantemente en lo que piensan" y lo mismo, en fin, quiere decir la frase de Homero de que "tal es, en efecto, su intelecto". Y es que todos ellos suponen que el inteligir —al igual que percibir sensiblemente— es algo corporal y que se percibe y piensa lo semejante con lo semejante, como ya hemos explicado al comienzo de este estudio."

<sup>180</sup>Liber III, Lect. IV, 618. [Porque las potencias sensitivas en alguna medida son corpóreas, pues son facultades en órganos del cuerpo, pueden ser movidos por la acción de los cuerpos celestes; aunque por accidente, porque la facultad del alma no es movida a no ser por el cuerpo movido accidentalmente. Y por causa de esto sucede que por lo menos la fantasía y el apetito sensitivo resultan modificados



Acepta por tanto de forma inequívoca la influencia de los astros sobre los sentidos interiores durante el desempeño de sus actividades:

*Dicit enim Empedocles quod tam in hominibus, quam in aliis animalibus, "voluntas augetur", idest incitatur ad agendum "ad praesent", scilicet secundum praesentis horae dispositionem, quae quidem dispositio dependet ex dispositione corporum caelestium. Unde praesens tempus vel hora "eis" idest hominibus, et aliis animalibus "praestat semper sapere altera". Diversis enim horis et temporibus, diversa diversimode homo et alia animalia inveniuntur iudicare de rebus*<sup>181</sup>.

Lope de Barrientos, siguiendo a Santo Tomás, asume que el cielo interpreta un importante papel en los procesos psicológicos, aunque apenas lo apunte en su *Tratado del dormir*. Sin duda el obispo no quiere profundizar en un tema tan conflictivo (como en otros del mismo tipo), y, a pesar de esta precaución, esta cuestión se insinúa entre los posibles orígenes de los sueños, sueños procedentes de parte de "fuera":

*La causa de los sueños de parte de fuera, así mesmo en dos maneras: la una es corporal, conviene saber, quando dormiendo se mueve la fantasía de la inpresión de los cuerpos celestes, esto es, quando ocurren a la fantasía algunas cosas conformes al movimiento de los cielos*<sup>182</sup>.

---

por el cuerpo celeste. De ahí que los animales irracionales, que se conducen únicamente en sus acciones por el apetito sensitivo, como mucho siguen las impresiones de los cuerpos celestes. Sostener por tanto que los cuerpos celestes realicen impresión directamente en la parte intelectual en cuanto a intelecto y voluntad es sostener que la voluntad y el intelecto son virtudes corpóreas.]

<sup>181</sup>Liber III, Lect. IV, 619. [Dice pues Empédocles que tanto en los hombres como en los otros animales "la voluntad es aumentada", esto es, incitada a actuar "hacia el presente", quiere decir según la disposición de la presente hora, la cual disposición depende sin duda de la posición de los cuerpos celestes. De ahí que el presente tiempo u hora "a ellos", esto es, a los hombres y otros animales, les "asegura siempre saber otras cosas". Por tanto, en diversas horas y tiempos, el hombre y los otros animales llegarán a juzgar sobre las cosas de manera distinta.]

<sup>182</sup>Tratado del dormir, pp. 21-22.

Esta es toda la información que ofrece, con lo que el párrafo resulta poco claro, si no conducente a confusión, por no querer Barrientos entrar de lleno en el problema, que Santo Tomás no sólo plantea:

*Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertingere possunt; inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis: unde turbata vi imaginativa vel cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus<sup>183</sup>.*

Estudia para ofrecer una solución, ya propuesta desde su comentario al *De anima*:

*Patet ergo ex hoc quod hic dicitur, quod si corpora caelestia habent directe impressionem in intellectum et voluntatem, idem est ac si ponatur quod intellectus est idem cum sensu. Indirecte vero impressio corporum caelestium potest pertingere ad intellectum vel voluntatem, prout intellectus et voluntas coniuguntur in sua operatione virtutibus sensitivis. [...] Quia tamen voluntas non ex necessitate trahitur appetitu sensitivo, sed semper ei liberum manet sequi inclinationem appetitus sensitivi, vel non sequi; ideo corpora caelestia nullam necessitatem humanis actibus inducunt.<sup>184</sup>*

<sup>183</sup>*Summa theologiae*, 1 q.115 a.4; *Suma Teológica*, T. III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Editorial Católica, 1959, pp. 998-999: "Hay que admitir, sin embargo, que las influencias de los cuerpos celestes pueden llegar, indirecta y accidentalmente, hasta el entendimiento y la voluntad, a saber: en la medida en que tanto el entendimiento como la voluntad se suministran en alguna manera de las facultades inferiores que dependen de órganos corpóreos. Pero hay en éste una diferencia grande entre ambas potencias. Porque el entendimiento recibe necesariamente lo que le suministran las facultades aprensivas inferiores; y así, perturbadas la imaginación, o la estimativa, o la memoria, por necesidad se resiente también de ello la acción del entendimiento."

<sup>184</sup>*In Aristotelis librum de anima commentarium*, Taurini, Marietti, 1925, l. III, lectio IV, 621, p. 211. [Así pues es obvio a partir de esto que aquí se dice que si los cuerpos celestes hacen impresión directamente sobre el intelecto y la voluntad esto sería si se cree que el intelecto es lo mismo que el sentido. En efecto de

Aunque el apetito se vea condicionado por el movimiento de los cielos, la voluntad en esencia actúa con libertad, no sólo para sobreponerse a las sensaciones o deseos concretos en un determinado momento, sino para dominar sus propias inclinaciones, su naturaleza:<sup>185</sup>

*Ostensum enim est quod, quamvis ex impressione corporum caelestium fiant aliquae inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes. Et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum caelestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit*<sup>186</sup>.

Se acepta que los astros tengan parte en las disposiciones de los hombres; el hombre se sentirá inclinado pero no determinado en sus actos, de los que sólo da cuenta su libre albedrío<sup>187</sup>. Con el libre albedrío, que sólo al hombre pertenece, podrá desarrollar o contener sus tendencias, buenas o malas, y por tanto sólo de él dependerá su salvación. Cómo se enlaza esta discusión con la de la astrología aparece en *Secunda secundae, quaestio 95* (dedicada a la adivinación) en la que sintetiza el problema de la influencia de los astros y con esta premisa establece los límites del conocimiento legítimo del futuro:

---

*manera indirecta la impresión de los cuerpos celestes puede llegar al intelecto o a la voluntad en la medida que el intelecto y la voluntad son unidos en su actuación por las virtudes (facultades) sensitivas. Aunque la voluntad no es necesariamente arrastrada por el apetito sensitivo, pues siempre se mantiene libre de seguir la inclinación del apetito sensitivo o de no seguirlo, por esto los cuerpos celestes no imponen ninguna necesidad sobre los actos humanos.]*

<sup>185</sup>Thomas Litt, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1963, pp. 200-219.

<sup>186</sup>*Summa theologiae*, 1 q.115 a.6; *Suma Teológica*, t. III, p. 1004: "Se ha demostrado, efectivamente, que, aunque de la acción de los cuerpos celestes se sigan algunas inclinaciones en la naturaleza corpórea, sin embargo la voluntad no sigue necesariamente tales inclinaciones. Y, por tanto, no hay inconveniente alguno en que el efecto de los cuerpos celestes sea impedido por la acción de la voluntad, no sólo por lo que al hombre se refiere, mas incluso en cuanto a aquellas cosas a las cuales se extiende la acción del hombre."

<sup>187</sup>Litt, *Les corps célestes*, pp.201-214.

Secundo autem, subtrahuntur causalitati caelestium corporum actus liberi arbitrii; quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim, sive ratio, non est corpus nec actus organi corporei; et per consequens nec voluntas, quae est in ratione: ut patet per Philosophum, in III De anima. Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum et voluntatem; hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu: quod Aristoteles, in libro De anima imponit his qui dicebant quod "talis voluntas est in hominibus qualem in diem inducit Pater virorum deorumque, scilicet sol vel caelum". Unde corpora caelestia non possunt esse per se causa operum liberi arbitrii. Possunt tamen ad hoc dispositive inclinare: inquantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quae sunt actus corporalium organorum, quae inclinant ad humanos actus. [...] Sed contra inclinationem caelestium corporum homo potest per rationem operari.

Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad praecognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedet hoc ex falsa et vana opinione. Et sic operatio daemonis se immiscet. Unde erit divinatio superstitiosa et illicita<sup>188</sup>.

---

<sup>188</sup>Summa theologiae, 2-2 q.95 a.5, Suma Teológica, t. IX, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Editorial Católica, 1955, pp. 265-266: "En segundo lugar, se substraen a la causalidad de los cuerpos celestes todos los actos del libre albedrío, que es la "facultad de la voluntad y de la razón". Pues el entendimiento o la razón no tienen forma corpórea ni es acto de un órgano corpóreo. Y lo mismo diremos de la voluntad, ya que, como dice el Filósofo, reside en la parte intelectual. Ningún cuerpo puede imprimir su efecto en una realidad incorpórea; y es también imposible que los cuerpos estelares influyan directamente sobre el entendimiento o la voluntad. De lo contrario, no admitiríamos diferencia entre los sentidos y la razón, lo que el Estagirita atribuye a los que afirmaban que "el padre de los dioses determina cada día la voluntad de los hombres", entendiendo como tal el sol o el cielo. Los cuerpos estelares, por lo tanto, no pueden producir directamente los actos propios del libre albedrío. Pueden, sin embargo, inclinar dispositivamente a ello, actuando sobre el cuerpo y, por consiguiente, sobre las tendencias que brotan de las potencias sensitivas, que son actos de órganos corpóreos. [...] Mas el hombre puede oponerse con su razón a la influencia de los cuerpos celestes.

Tanto en su *De anima* como en la *Summa theologia*, Santo Tomás aborda esta cuestión incidiendo sobre las facultades mentales y el proceso de la conducta humana, en un acercamiento considerablemente técnico. En la *Summa contra gentiles* ofrece una explicación complementaria, simplificada, que como se señalará fue la más tradicional y difundida: la influencia de los astros acaba en lo corporal y no puede alcanzar el alma:

*Si igitur anima caelestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non perveniet ad animam nostram nisi per immutationem corporis nostri. Quae quidem non est causa electionum nostrarum, sed occasio tantum sicut ex praemissis patet. Non igitur erit motus caelestis causa nostrae electionis, nisi per occasionem tantum*<sup>189</sup>.

El conocimiento astrológico en los centros cristianos de enseñanza continúa a bandazos, entre los intentos por mejorar y aplicar las prácticas y teorías adquiridas, y el empeño por contenerlas y controlarlas que a menudo se materializan en prohibiciones. La discusión gira en torno a dos focos: qué es posible saber y qué está permitido saber. Al pretender profundizar en cualquiera de estos dos ámbitos era muy fácil que los estudiosos de la astronomía cayeran en ideas punibles.

*Lo cuarto dixe que en cuántas partes se divide: a esto dezimos que se parte en dos partes, conviene saber, en astrología, que trata del movimiento de todos los*

---

*En consecuencia, si alguien hace uso de la astrología para prever sucesos casuales o que se produzcan al azar, intentando conocer con certeza hechos humanos referentes al futuro, es víctima de una opinión falsa e inútil. Tal adivinación es supersticiosa e ilícita, porque da lugar a influencias del demonio."*

<sup>189</sup>Santo Tomás, *Summa contra gentiles*, III, 87; *Suma Contra los Gentiles*, t. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Editorial Católica, 1968, p. 351: "Por tanto, supuesto que el alma celeste influya en nuestras almas por movimiento corporal, su acción no llegará a nuestras almas sino mediante la inmutación de nuestro cuerpo, inmutación que no es ciertamente causa de nuestras elecciones, sino sólo ocasión, como consta por lo dicho. En consecuencia, el movimiento celeste no es causa de nuestra elección, a no ser sólo ocasionalmente".

*cielos, juzgando los temporales antes de que vengan; et de aquésta non es duda. La otra es de elecciones; et aquesta es más sutil e mala de aver. Et sobre aquésta es opinión si la podemos usar sin pecado o non. Et por aquesta parte son conocidos los nascimientos de los omnes e los morbos epidimios, guerras e muertes de los reyes, e otras muchas cosas, segunt la sciencia lo espone, lo cual repruevan algunos doctores de sancta Iglesia<sup>190</sup>.*

Hasta qué punto pueden conocerse los acontecimientos futuros, como cuestión previa, ya desencadenaba una serie de problemas sobre los que las autoridades hubieron de reflexionar en primer término. Sólo era aceptable que el movimiento de las estrellas y otros cuerpos anunciaran los hechos por venir en el caso de que ellos mismos los produjeran de forma natural, volviendo a un planteamiento de causalidad que se ajustaba al gusto aristotélico<sup>191</sup>. A partir de esta idea surge la cuestión de sobre qué aspectos tienen los astros ascendencia, qué procesos terrenales desencadenan.

Para delimitar estos dos ámbitos, lo dependiente y lo independiente respecto al movimiento de los cielos, en su núcleo más conflictivo, la conducta humana, se acude a la tradicional dicotomía cuerpo-alma (y su proyección como materia-forma)<sup>192</sup>:

*Açerca de lo cual devedes notar que dizen aquí los astrólogos que el omne es considerado en una de dos maneras: lo primero, quanto al cuerpo; lo segundo, quanto al alma.*

*Si es considerado quanto al cuerpo, en esta manera dizen que sus costumbres, naçer, crescer e morir e todas las otras cosas de natura son regidas e gobernadas con todos los movimientos del omne por los doze signos e siete*

---

<sup>190</sup>Tratado de astrología...p.417-18.

<sup>191</sup>Sobre la causalidad en Santo Tomás, Litt, *Les corps célestes*, pp.214-217.

<sup>192</sup>Se mencionó al tratar el concepto de alma.

*planetas, segúnt que ayuso se mostrará por razón natural e aun por esperiençia, ca muchas vezes acaesçe que los omnes son tristes sin causa e alegres sin por qué, lo cual ser non podría si de arriba no se causase.[...]*

*E, por ende, pecado non virtud non le aviene [al alma] por parte de los planetas e signos, ca todo cae en su deliberación. E, por ende, dize David en el psalmo: "la mi alma siempre es en mis manos". Porque, non embargante que al omne vengan algunos movimientos por parte de los planetas e signos, por esso le dio Dios la razón señora sobre todo, con la cual escogiesse el bien, evitando el mal<sup>193</sup>.*

El recurso a la adivinación del futuro tiende naturalmente hacia la creencia en la predestinación, y los propios astrólogos manifiestan el mayor interés por justificar y delimitar sus investigaciones, mediante el recurso a la voluntad divina o a la providencia como último garante de la legítima relación entre todos los componentes de la creación.

*Más, porque en este libro se han de declarar las leyes e magisterio de la natural philosophía e astrología, por ende en este capítulo serán declaradas dos cosas: lo primero, cómo Dios enseñó esta sçiencia a los antiguos padres; lo segundo, que aqueste saber de las estrellas vino en el mundo por Dios e non por el diablo, como algunos dizen equivocando et mezclando la mentirosa astrología con la verdadera<sup>194</sup>.*

La tradición aristotélica ofrecía el modelo más completo y descriptivo de causas, incluyendo las no necesarias (sucesos que tiene lugar por accidente), recurso con el que es posible completar el abanico de posibilidades. Por tanto corregir conforme a la doctrina cristiana los

---

<sup>193</sup>Tratado de astrología...p. 423.

<sup>194</sup>Tratado de astrología..., p. 418.

conocimientos recibidos conduce a regresar a la teoría aristotélica, las cuestiones y sus correcciones se autoalimentan de una misma base.



## V El tratamiento cristiano medieval del sueño: San Alberto Magno

### V.1 Introducción

En el ámbito cristiano la creencia en sueños tiene una gran vigencia, que alcanza desde los niveles más populares de la religión (que en ningún caso van a prescindir de su fe en los sueños) hasta el núcleo mismo del cristianismo, la Biblia, y de ahí se extiende a sus intérpretes y estudiosos. Su inclusión en textos religiosos (desde la Biblia, como se ha dicho, a las vidas de los santos más o menos dignas de crédito) se corresponde con su presencia en las narraciones tradicionales y en la literatura de contenido profano. En esta línea están los sueños narrados en obras de distintos géneros de la literatura medieval castellana, que merecen un capítulo posterior. Sin embargo el tema en Barrientos no se inscribe en este tratamiento del tópico literario, sino que debe vincularse con los estudios sobre el dormir y, sobre todo, el soñar, en que se ocuparon distintos eruditos cristianos, y muy especialmente Alberto Magno<sup>1</sup>, cuyos comentarios a Aristóteles don Lope a veces resume y a menudo simplemente traduce.

El material que los tratadistas cristianos desde la baja latinidad dedicaron al sueño resulta abrumador. Lo abordaron desde diversos aspectos, pero con especial interés desde dos puntos de vista

---

<sup>1</sup>Sobre los comentarios de Alberto, *vid.* Katharine Park, "Albert's Influence on Late Medieval Psychology", pp. 503 y ss. y Steneck, "Albert on the Psychology", p.283.

complementarios: uno, desde el problema de la superstición vinculada a él<sup>2</sup>, y otro, dentro de la cuestión más amplia del conocimiento y sus fuentes, lo que no muestra sino las dos facetas convergentes del conflicto y el dilema que plantea la posibilidad de conocer el futuro a través de los sueños. Este tema ha merecido estudios generales y monográficos de gran calidad, especialmente el muy reciente y exhaustivo *Dreaming in the Middle Ages*, del investigador Steven F. Kruger<sup>3</sup>, que recoge gran cantidad de autores y textos teóricos, y describe las diversas líneas de pensamiento y sus variantes.

La evolución temporal del pensamiento permite trazar dos líneas predominantes y en cierta medida sucesivas, que caracterizan a las autoridades de un primer momento como más próximas al neoplatonismo, frente al aristotelismo predominante durante los últimos siglos de la Edad Media<sup>4</sup>; esto no quita que figuras como San Agustín y Gregorio Magno, entre las primeras, se mantengan como referencia obligada entre los intelectuales de la segunda corriente de pensamiento.

A partir de su "redescubrimiento", la influencia de los textos de Aristóteles, que circulan traducidos junto con sus comentarios árabes, vuelve a conducir la discusión del sueño hacia su origen físico<sup>5</sup>. A esto hay que añadir la influencia de la teoría médica de Avicena, también en la línea aristotélica. Pero el gran éxito y seguimiento de los estudios

---

<sup>2</sup>Este aspecto se desarrolla en el capítulo de Pecado y Sueños.

<sup>3</sup>Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

<sup>4</sup>Vid. el desarrollo en Kruger, *op. cit.*

<sup>5</sup>Vid. sobre este aspecto el libro de Vernet, *Lo que Europa debe...*, Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, pp. 83-89; Marie-Thérèse d'Alverny, "Translations and translators", pp. 435-459 en Robert L. Benson y Giles Constable, *Renaissance and renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 435-459; Bernard G. Dod, "Aristoteles latinus" en Kretzmann, Norman, Kenny, Anthony, Pinborg, Jan, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 45-79.

fisiológicos no llegará, entre sus partidarios, al extremo de rechazar la posibilidad de la revelación sobrenatural en sueños, lo que iría frontalmente contra la Biblia.

Alberto Magno asume, por una parte, el caudal de la tradición onirológica cristiana, a la vez que incorpora y discute la recuperada tradición aristotélica a través de sus comentarios árabes. Sus planteamientos tienen el interés añadido de servir de pauta e inspiración a las autoridades posteriores.

Las principales dificultades científicas y teológicas que el tema del sueño arrastra desde el propio Aristóteles aparecen en San Alberto como focos de interés. El investigador Steven Kruger analiza su acercamiento al tema a través de la *Summa de homine* (*Summa de Creaturis* II, *quaestiones* 44-52<sup>6</sup>) sin entrar a analizar los comentarios de San Alberto a los *Parva Naturalia*, texto mucho más amplio y que fue sin duda el que sigue (y a menudo parafrasea) Lope de Barrientos.

El dominico organiza la discusión (el comentario a los *Parva naturalia*<sup>7</sup>) siguiendo el texto del Estagirita: dormir, soñar, adivinación por sueño. Trabaja sobre unas obras que le llegan ampliamente glosadas y discute simultáneamente el original y sus comentarios, abordando todos los *Parva naturalia* (incluyendo los que aquí no nos ocupan) de forma sucesiva, como una unidad de estudio y referencia. Como una constante vuelve y refuta o asume las cuestiones que van surgiendo al hilo de la principal, con lo que una serie de digresiones incluidas en los libros sobre el sueño afectan a puntos sólo tangencialmente relacionados con el tema en sí: por ejemplo dedica un espacio desproporcionado al

---

<sup>6</sup>Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, pp. 99-115.

<sup>7</sup>Steneck, "Albert on the Psychology", pp. 283-285.

problema de los sentidos, presentes o ausentes, en los vegetales<sup>8</sup>, la preheminenencia de corazón o mente, u otros aspectos, a los que vuelve después de haberlos tratado ya en distintas partes del comentario, o en el comentario de otros libros.

Dedica parte importante de su desarrollo a ubicar el sueño en el esquema general del hombre: como se menciona en el capítulo dedicado a la constitución del cuerpo, entiende que existe una íntima unión entre alma y cuerpo, que resulta especialmente ajustada y relevante en este aspecto, y en su elaboración entrelaza las descripciones físicas con las psicológicas. A pesar de la unicidad del proceso, la descripción fisiológica predomina en los libros dedicados al dormir, mientras que las psicológicas predominan en los dedicados al soñar.

## V.2 Proceso del dormir

Dormir se analiza indisolublemente unido a la vigilia, como situaciones opuestas originadas en un mismo principio y como presencia y ausencia de unas determinadas condiciones<sup>9</sup>. Siguiendo a Aristóteles, inicia el análisis del dormir por la búsqueda de la situación que éste debe tener en el esquema fisiológico: parte de la ubicación del dormir como una pasión animal, lo que se demuestra en tanto que afecta a las facultades características del animal: los sentidos. Sueño y vigilia se definen como contrarios y su causa se ubica entre las pasiones animales y se ejerce a través de los sentidos:

---

<sup>8</sup>*De somno*, lib. I, t. I, cap. III.

<sup>9</sup>*De somno*, lib. I, t. I y II.

*Somnus est impotentia quaedam sensuum, vigilia autem potentia sensus secundum actum facti*<sup>10</sup>.

La vigilia se define por la actividad mediante los sentidos, que convergen y se realizan en el sentido común<sup>11</sup>, y siendo una manifestación sueño y vigilia de la presencia o ausencia de un mismo conjunto de facultades, deberán realizarse en el mismo órgano:

*Si ergo vigilia in nulla parte cognoscitur animae, nisi in ea quae est sensus secundum actualem usum sensuum, manifestum est quod in parte illa qua contingit sentire, vigilant animalia vigilantia et dormiunt animalia dormientia dum dormiunt vel vigilant*<sup>12</sup>.

De la misma manera que es imposible que la vigilia dure constantemente (aunque pueda prolongarse más de lo debido por enfermedad, *et tunc vocatur insomnietas*), tampoco puede hacerlo el sueño: "*quod somnus est ligamentum sensus ab usu sensuum, oportet hoc vinculum sensuum et immobilitatem aliquando resolvi*" <sup>13</sup> y de esta manera se alternan.

En tanto que los sentidos son una función conjunta del cuerpo y el alma, sueño y vigilia también deben serlo, y corresponden a las cualidades de las que está dotada el alma sensitiva, frente a aquellos seres que sólo disponen de la potencia nutritiva del alma. Sin los sentidos, los seres no participan del sueño y la vigilia: *plantis igitur non*

---

<sup>10</sup>Alberto Magno, *De somno*, lib. I, t. I, p. 124. [El sueño es cierta impotencia de los sentidos, la vigilia en cambio es la potencia del sentido realizado inmediatamente después del acto.]

<sup>11</sup>Vid. el apartado dedicado a los sentidos interiores.

<sup>12</sup>*De somno*, lib. I, t. I, p. 125. [Por lo tanto si la vigilia no se reconoce en ninguna parte del alma sino en la que el sentido está de acuerdo con el uso inmediato de los sentidos, está claro que en aquella parte en la que ocurre sentir, los animales velan su vela y duermen su dormir cuando duermen o velan.]

<sup>13</sup>*De somno*, lib. I, t. I, p. 129. [Que el sueño es atamamiento del sentido respecto al uso de los sentidos, conviene que esta ligazón e inmovilidad de los sentidos a veces se deshaga]

*inest nec somnus, neque vigilia, plantae enim non habent sensibilem particulam animae* <sup>14</sup>.

De la relación del sueño con los sentidos se deriva la definición de aquél:

*Somnum dicimus per diffinitivam rationem esse vinculum quoddam et inmobilitatem sensuum, et vigiliam esse sensuum solutionem et remissionem ad exteriores actus* <sup>15</sup>.

Para profundizar en el concepto de atamamiento de los sentidos, le resulta imprescindible partir de la descripción del elemento que genera ese bloqueo, el *spiritus*:

*In corpore omnis animalis est corpus subtile quod vocatur spiritus: et est aereum in substantia, vel potius secundum naturam inter aerem et aquam medium [...] Est autem evaporatio quae fit ab humiditate cibi quando est naturale* <sup>16</sup>.

Y la evaporación, a su vez, es resultado de la acción del calor: *Fit autem haec evaporatio per calorem naturalem, cuius primus et principalis fons est cor* <sup>17</sup>.

La función del *spiritus* es la de vehículo de la acción del alma sobre el cuerpo <sup>18</sup>. Como instrumento de la animación del cuerpo se convierte en pieza determinante del proceso del dormir:

<sup>14</sup>De somno, lib. I, t. I, p. 125. [Por tanto en las plantas no hay ni sueño ni vigilia, puesto que las plantas no tienen la partícula sensible del alma].

<sup>15</sup>De somno, lib. I, t. I, pp. 130-131. [Decimos por explicación definitiva que el sueño es un cierto atamamiento e inmovilidad de los sentidos y que la vigilia es la resolución y vuelta de los sentidos a los actos exteriores.]

<sup>16</sup>De somno, lib. I, t. I, p. 131. [En el cuerpo de todos los animales se encuentra un cuerpo sutil que llamamos espíritus y es de sustancia aérea o más bien por naturaleza medio entre el aire y el agua [...] Es la evaporación que se produce de la humedad de la comida cuando es natural.] Vid. capítulo dedicado a los *spiritus*.

<sup>17</sup>De somno, lib. I, t. I, p. 131. [Se produce esta evaporación mediante el calor natural cuya primera y principal fuente es el corazón].

<sup>18</sup>Vid. capítulo dedicado a los *spiritus*.

*Somnus autem est retractio spiritus ab exterioribus organis: somnus igitur erit ligamentum virtutum exteriorum particularum sensuum et impotentia earum ad agendum*<sup>19</sup>.

Dormir representa una interrupción en el fluir de las instrucciones del alma a órganos y sentidos, producida a causa de la condensación del eslabón clave, los *spiritus*. La definición del cuerpo ha pasado de análisis descriptivo al mecánico<sup>20</sup>.

La vigilia se manifiesta como resultado de la tendencia natural de los *spiritus* que, en tanto que vapores calientes, tienden a expandirse hasta abrir los poros y salir al exterior en forma de sudor. Pero para evitar que los *spiritus* se debiliten y agoten hasta el punto de que el animal muera, es necesario que sus poros se cierren, los órganos se enfrién y el calor se retraiga al interior para recuperarse. De ahí, del recogimiento del calor que deja enfriar el cuerpo, procede el sueño.

Dedica un espacio a discutir a los autores que han defendido que las plantas duermen en cierta forma, puesto que también tienen alguno de los sentidos, ciertos gusto y tacto que les permiten alimentarse, y que en muchas especies se cierran por la noche: el dominico refuta que las virtudes presentes en los vegetales y en sus procesos fisiológicos sean equiparables a los humanos<sup>21</sup>.

Si bien no aparecen en las plantas, sueño y vigilia son inevitables en todos los animales en tanto que van íntimamente unidos a las propias características que los definen como tales, y todos participan de los dos procesos: *Nullum enim est animal quod semper vigilet, neque animal est*

---

<sup>19</sup>De somno, lib. I, t. I, p. 133. [El sueño es el recogimiento del *spiritus* desde los órganos exteriores; el sueño por tanto será el atamamiento de las virtudes de los sentidos exteriores particulares y la impotencia de éstos para actuar.]

<sup>20</sup>Steneck, "Albert on the Psychology", p. 284.

<sup>21</sup>De somno, lib. I, t. I, p. 126.

*aliquod quod semper dormiat, sed eisdem animalibus utraeque passiones successive insunt, ita quod modo una postea alia*<sup>22</sup>. De las condiciones necesarias del dormir se deduce que todas las especies de animales duermen, y esto debe extenderse incluso a aquellos animales en los que el fenómeno no es visible, como en aquellos que carecen de párpados y tienen los ojos siempre abiertos, o aquellos en los que el sueño es muy breve.

### V.3 Causas del dormir

Alberto Magno desgrana las motivaciones físicas y psíquicas que pueden desencadenar el proceso de obstrucción de los sentidos exteriores. Merece la pena señalar que las pasiones afectan de forma contundente y directa a los fenómenos fisiológicos

*...Somnus [...] quatuor causas habet, quarum duae sunt animae, et duae sunt a parte dispositionum quae sunt in corpore vel a partibus corporis.*

*Ex parte autem animae est, quod anima cum sit una, revocat et congregat ad operationem instrumenta quibus magis indiget: et ideo cum congregatur in loco digestionis, revocat spiritum et calorem ad interiora, qui ad interiora revocati deserunt exteriora: et tunc deprimitur animal somno. [...]*

*Secunda autem causa ex parte animae est quando delectabilia et concupiscibilia audit vel videt: tunc enim spiritus et calor subito protenduntur*

---

<sup>22</sup>De somno, lib. I, t. I, p. 127. [No hay ningún animal que siempre vele ni hay ningún animal que siempre duerma sino que en tales animalias ambas pasiones se encuentran sucesivamente].



*ad exteriora et consumunt humidum quod est in eis, et evaporant: et cum debilitantur, diminuuntur: et vincit ea frigus, et inducitur somnus. [...]*

*Ex parte autem corporis sunt idem duae causae. Una est quae est fatigatio et labor, in quibus resolvitur calor et spiritus: et tunc gravantur exteriora somno. [...]*

*Secunda autem causa est frigiditas duplex. Una scilicet quae fit ex cibo, scilicet ex vapore qui spargitur ex cibo in omnibus membris: et ideo propellitur ab eis calor et obtinet frigus quod induxit somnus. Secunda est ex loco ad quem fit evaporatio cibi, qui est cerebrum quod est frigidius omni parte corporis, et evaporatio quae fit ad cerebrum ipsum, infrigidatur et descendens tangit nervos sensibiles et gravat eos, et immobilizat et somnum inducit<sup>23</sup>.*

Como colofón a estas explicaciones del dormir, desde Aristóteles se incluía una tipología de soñadores, con lo que se demostraban las aplicaciones del proceso: por eso se denominaron *signa, causae somni* o "señales" del dormir<sup>24</sup>. Con mínimas variaciones, esta relación fue

---

<sup>23</sup> De somno, lib. I, t. II, p. 144. [El sueño tiene cuatro causas, de la cuales dos son el alma y dos provienen de la parte de las disposiciones que ocurren en el cuerpo o de las partes del cuerpo.

De la parte del alma es que el alma, como sea una, hace retroceder y congrega los medios para actuar que más necesita, y así como es congregado en el lugar de la digestión, hace retroceder al spiritus y el calor al interior, que retraídos al interior cesan en el exterior y entonces el animal es sometido por el sueño. La segunda causa de la parte del alma sucede cuando oye o ve cosas delectables o concupiscibles, entonces el spiritus y el calor súbitamente son proyectados al exterior y consumen la humedad que está en ellos y la evaporan, y como son debilitados, disminuyen, y les vence el frío y se induce el sueño.

De la parte del cuerpo hay igualmente dos causas. Una que es la fatiga y el trabajo en los que el calor y el spiritus se disuelven y entonces los [órganos] exteriores son cargados por el sueño. La segunda causa de la frialdad es doble. Una sin duda la que se produce por la comida, esto es, del vapor que es diseminado desde la comida en todos los miembros, y así es empujado desde ellos el calor y los posee el frío que induce el sueño. La segunda es del lugar hacia el que se produce la evaporación de la comida, que es el cerebro, que es la parte del cuerpo más fría de todas, y la evaporación que se produce hacia el propio cerebro, es enfriada y descendiendo toca los nervios sensibiles y los carga e inmoviliza e induce al sueño.]

<sup>24</sup> Aristóteles, *Acerca del sueño*, 457a1-457b5.

repetida por los teóricos, entre ellos este comentarista<sup>25</sup>, Tomás de Aquino y Lope de Barrientos. Las causas o signos incluyen (en diferente orden) la fatiga física, la evaporación del vino (y de ciertos manjares), las enfermedades que causan somnolencia (letargia y apoplejía), la epilepsia, la leche, las hierbas adormideras y amapolas, el profundo sueño de los niños, de las personas con la cabeza gruesa, de los sanguíneos y flemáticos (frente a melancólicos y coléricos)<sup>26</sup>.

#### V.4 Proceso de soñar

El dominico aborda la descripción del sueño siguiendo la pauta aristotélica y ubicando el proceso según el esquema de potencias mentales descrito, si bien en estos comentarios a los *Parva* no maneja un modelo mental completamente definido (concretamente no hay una división inequívoca entre imaginación y fantasía).

*Motus somnii est ex imaginatione quam quidam phantasiam vocant. Sed si velimus scire ubi sit terminus motus huiusmodi, revocemus ad memoriam praedicta, ubi diximus quod affectio sensibilis motus necessario est in organis sensuum*<sup>27</sup>.

La materia prima de los sueños, dentro del ámbito de las facultades mentales, son los restos almacenados de las percepciones

<sup>25</sup>*De somno*, lib. II, t. I, cap. VIII.

<sup>26</sup>Alberto, *De somno*, lib. I, t. II, p. 150; Sto. Tomás, *Comentario*, p. 306; Lope de Barrientos, *Tratado del dormir*, p. 7.

<sup>27</sup>*De somno*, lib. II, t. I, p. 159. [El movimiento del sueño procede de la imaginación a la que algunos llaman fantasía. Pero si queremos saber dónde está el límite del movimiento en esta manera, volvamos a traer a la memoria lo dicho, dijimos que una *affección* del movimiento sensible por necesidad está en los órganos sensibles.]

diurnas. La confusión con que se presentan, la causa del engaño de los sueños (*causa deceptio fit in somnis cum formae accipiuntur pro rebus*<sup>28</sup>) se explica desde una perspectiva fisiológica. Alberto Magno distingue cuatro causas y señala como principal la obstrucción de los poros a causa de la humedad del sueño, que impide el paso de las imágenes para el uso de la razón. Las tres siguientes están constituidas en primer lugar por las pasiones, en la idea siempre mantenida de que los hombres sueñan con lo que temen o desean<sup>29</sup>. A continuación la propia disposición humoral del cuerpo, que va a determinar el tipo de sueños. Por último, éstos pueden tomar forma según el vapor interior deforma y modifica las imágenes retenidas en las potencias interiores.

*Oportet scire quod causa deceptionis in somnis provenit ex uno principaliter, et ex tribus aliis secundario. Principale autem est, quia non est contradicens ad phantasma nisi valde raro, eo quod humiditas somni oppilat porum per quem est transitus imaginum ad usum rationis: et tunc accipitur phantasma ut res, et similis est causa in omnibus amentibus. Unum autem secundorum et non principale est passio: haec enim trahit formam ad id quod timet vel desiderat [...]. Secundum autem decipiens est similitudo cibi vel humoris qui dominatur in corpore [...]. Tertium autem est lineatio imaginum in vapore fluido interius organa tangente: sicut enim vapor est incertae figurae, ita et imaginationes quae feruntur in ipso*<sup>30</sup>.

<sup>28</sup>De somno, lib. II, t. I, cap. VII.

<sup>29</sup>De ahí que algunos sueños eróticos sí sean pecaminosos: "et ideo luxuriosis fit somnium de coitu", De somno, lib. II, t. I, p. 168.

<sup>30</sup>De somno, lib. II, t. I, p. 168. [Es conveniente saber que la causa del engaño en los sueños proviene de una [causa] sobre todo, y de tres otras en segundo término. La principal ocurre cuando —puesto que no es contradictorio con las imágenes de la fantasía sino muy raramente— la humedad del sueño bloquea el poro por el cual se produce el tránsito de las imágenes para el uso de la razón: y entonces la imágenes de la fantasía son tomadas por la cosa y ésta es la misma causa en todos los locos. Una de las segundas [causas] no principales es la pasión: ésta en efecto trae la forma de o que teme o desea. [...] En segundo lugar, lo que engaña es la semejanza de la comida o el humor que predomina en el cuerpo [...]. En tercer

De la misma forma que había ejemplificado el dormir, al hilo de la exposición sobre el sueño, el Comentarista incluye cierta casuística como consecuencia del proceso natural descrito y que Lope de Barrientos desgranará parcialmente en forma de "questiones".

El autor de la *Summa de creaturis* explica por qué algunos hombre sueñan durante determinados periodos de su vida y no durante otros (*aliquis autem in provecta aetate accidit somnia videre, cum aut in virili aetate nullum unquam viderint somnium*<sup>31</sup>); por qué se olvidan los sueños (*quia pro certo motus fortiores aliqui excludunt perceptionem imaginationum apparentium in somnis*<sup>32</sup>), o si sueñan los animales.

Dedica una especial atención al curioso fenómeno de los sonámbulos:

*In somno quidam moventur et faciunt multa opera quae sunt vigilantium, sicut est ambulare, et equitare, et aliquando quaerere et insequi inimicos, et forte occidere eosdem, et redire ad lectum dormientes*<sup>33</sup>.

Deslinda dos facetas del problema, uno es el propio hecho de moverse o hablar, o incluso mantener una conversación (*Et vidi ego et audivi quemdam hoc facientem, qui interrogatus elevavit se in lecto, et respondit ad interrogata quaerentibus et reposuit se, illis dimissis, et continue dormivit...*<sup>34</sup>), y otro el hecho de no recordar lo que ha hecho

---

lugar está el alineamiento de las imágenes en el vapor que fluye interiormente tocando los órganos: en efecto en la manera que el vapor tiene figuras inciertas, así son las imágenes que se generan en el mismo.]

<sup>31</sup>De somno lib. II, t. II, p. 175.

<sup>32</sup>De somno lib. II, t. II, cap. V.

<sup>33</sup>De somno lib. I, t. II, p. 145. [Durante el sueño algunos se mueven y realizan muchas acciones que son de la gente despierta, como es caminar, cabalgar y, a veces, buscar y perseguir enemigos, y por casualidad matar a algunos y durmiendo regresar al lecho.]

<sup>34</sup>De somno lib. I, t. II, p. 145.

(*expergefacti recordantur somnii quod movit ad actus illos, et actuum nullam omnino habent recordationem*<sup>35</sup>).

La primera cuestión se explica como un caso excepcional en que un calor no natural, a menudo procedente de la fiebre, la bebida, o un "humore putrescente" activa la facultad de moverse conforme a tales imágenes (de ahí que el moverse en sueños sea frecuente durante procesos febriles):

*Frigiditas ligat organa sensum communis [...] et inducit somnium propellendo ab exterioribus calorem naturalem: contingit autem aliquando humore infundi exterioribus calorem innaturalem [...] et tunc movet virtus motiva phantasma quod ostenditur in somnis*<sup>36</sup>.

Así, pues, los soñadores se mueven guiados no por sus sentidos clausurados sino por las imágenes engañosas representadas en su mente:

*Somniant enim tales inimicum in tali loco esse, et tunc moventur ad locum illum ex phantasmate, et non ex visu [...] aliquando autem contingit, quod columnam vel lignum vel aliud quod impugnant pro inimico*<sup>37</sup>.

En cuanto al problema del olvido de estos movimientos, su explicación también depende de la clausura de los sentidos exteriores:

*Cum enim simulacrum somnii perfecte sit impressum sensui communi et imaginationi, ibi remanet et ideo de illo recordantur: cum vero actum vigilum sint facti per organa sensum, et illa simpliciter sint clausa et accidentaliter*

<sup>35</sup>De somno, lib. I, t. II, p. 145.

<sup>36</sup>De somno, lib. I, t. II, pp. 145-146. [La frialdad ata los órganos del sentido común [...] e induce el sueño expulsando hacia los órganos exteriores el calor natural; pero ocurre a veces que por un humor se derrama desde el exterior un calor no natural [...] y entonces la virtud motiva produce imágenes que se muestran en sueños]

<sup>37</sup>De somno, lib. I, t. II, p. 146. [En efecto sueñan los tales que un enemigo se encuentra en tal lugar y entonces se mueven hacia aquel lugar mediante la imagen fantástica y no por la vista [...]: en ocasiones ocurre que a una columna, o un tronco u otra cosa lo toman por un enemigo.]

*tantum soluta [...] non referuntur ad sensum communem et imaginationem: et ideo non imprimuntur eis formae illae*<sup>38</sup>.

## V.5 Relación de los sueños con el futuro. La triple tipología aristotélica

Aristóteles había trazado tres líneas principales por la cuales los sueños podían proyectarse hacia el futuro: como causa, como signo o como casualidad o accidente<sup>39</sup>. Un sueño puede ser la causa de que un hombre actúe de una determinada forma a la mañana siguiente (como el que sueña que se ahoga en un río...), o puede ser signo de una enfermedad, una pasión oculta durante la vigilia, pero que aflora durante el sueño (de ahí su valor médico), o puede por mera casualidad coincidir con lo que ocurra en el futuro.

A esta triple pauta se adhiere Alberto Magno (y los que le siguen), pero dentro de ella necesita abrir un espacio para la revelación divina<sup>40</sup>. Alberto Magno y Vicente de Beauvais no niegan que el futuro pueda presentarse en sueños (pues iría contra la Biblia); en principio repiten las tres vías por las que, sin intervención sobrenatural, esto puede producirse desarrollando el modelo, inicialmente, en la línea aristotélica.

---

<sup>38</sup>*De somno*, lib. I, t. II, p. 146. [En efecto como el simulacro del sueño esté perfectamente impreso para el sentido común y la imaginación, ahí quda y por esto se acuerdan de ello: como verdaderamente los actos de la vigilia sean realizados mediante los órganos del sentido, y éstos estén sencillamente cerrados y accidentalmente tan disueltos [...] no son llevados al sentido común y la imaginación; y por ello sus formas no se imprimen en ellos.]

<sup>39</sup>Aristóteles, *Acerca de la adivinación por sueños*, 462b30-463b10.

<sup>40</sup>Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, pp. 106 y ss.

*Signum autem vocatur quod designat aliquid, licet non sit causa ipsius [...]: aspergitas autem linguae signum est febriendi, et somnium de gustu fellis signum est febris instantis. Signum autem, ut dicit Galenus, est respectu futuri, et respectu praesentis, et praeteriti: et hoc praecipue in somnis fit, in quantum divinando cognoscuntur occulta cuiuslibet differentiae temporis. [...]*

*Causa autem est huius, quia sicut a diurnis inchoationibus operationum in vigilia paratus erexit motus phantasmatis in somnio, sic et rursus necessarium est accidere, quod qui in somnio sunt motus, bene et utiliter in directione somnii sint praeordinati frequenter, sicut principia diurnorum actuum in vigilia. [...]*

*Accidentia vero sunt quae a casu et fortuna sic eveniunt, sicut aliquo ambulante convenit casu deficere vel eclipsare solem. [...]*<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup>De somno, lib. III, t. II, p. 197, 198, 199. [Se llama signo lo que designa otra cosa, aunque no sea causa de lo mismo [...]: la aspereza de la lengua es signo de próxima fiebre, y un sueño con sabor amargo es signo de fiebre inminente. El signo pues, como dice Galeno, se produce con respecto al futuro y con respecto al presente y al pasado: y esto principalmente se hace en el sueño, en cuanto adivinándolas sean conocidas cosas ocultas de cualquier especie de tiempo. Causa es de esto, porque así como el movimiento de los fantasmas en el sueño se levanta preparado por el inicio de las acciones diurnas durante la vigilia, así es necesario que ocurra a la inversa, que los que en el sueño son movidos bien y utilmente hayan sido frecuentemente en la forma de los principios de los actos diurnos durante la vigilia. Accidente verdaderamente son los que por caso y fortuna así suceden, como que cuando uno está caminando coincide casualmente el ocultarse o eclipsarse el sol.]

## V.6 Posibilidad de adivinar en sueños. Los orígenes de los sueños. Clasificaciones

Más allá de las relaciones naturales entre los sueños y futuros acontecimientos ocurridos al soñador, la posibilidad de que los sucesos venideros (u otras verdades ocultas) se manifiesten durante el sueño ocupa un espacio en la religión cristiana y el Comentarista lo asume de forma inequívoca. Esto implica forzar el planteamiento de la que ha sido su fuente principal, Aristóteles, para incorporar a los grandes autores de la patrística como autoridades a seguir: San Agustín y Gregorio Magno.

La biografía de San Agustín está marcada por la experiencia onírica como fuente de verdad, de manera que su evolución personal no puede ser desligada de estos acontecimientos<sup>42</sup>. El investigador Pierre Courcelle<sup>43</sup> ha situado la percepción de los sueños que figura en San Agustín en el ámbito africano, en una tradición autobiográfica muy desarrollada, vinculada al relato de visiones y de raigambre helenística. Las visiones, tenidas en vela o durmiendo, se recogían con gran interés entre los cristianos; aparecen con especial frecuencia entre los encarcelados antes del martirio y se incorporan a los relatos hagiográficos. Ya antes de su conversión, Agustín había demostrado un gran interés por la ciencia onirocrítica, lo que le había llevado a reunir, durante su estancia en Milán, una colección de relatos de este tipo.

---

<sup>42</sup>Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1973, vid. caps. 4-7.

<sup>43</sup>Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, 2ª ed. Cfr. Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 295-296.



En la *Confesiones* aparecen los sueños de Santa Mónica, no los del autor u otros personajes, y da por sentado que se tratan de una revelación. San Agustín, convertido para cuando escribe sus *Confesiones*, no duda de la naturaleza sobrenatural de los sueños de su madre. Todos tienen lugar en momentos de gran turbación en los que Mónica sirve de mediadora con Dios.

*Dans le grand événement de sa vie, sa conversion, les rêves jouent un rôle essentiel. D'abord parce que sa prédiction (nous sommes dans une atmosphère pagano/chrétienne qui admet le rêve prophétique et, sans faire preuve d'orgueil, saint Augustin peut placer sa vie dans une atmosphère de rapports personnels privilégiés avec Dieu) est faite à travers un rêve de sa mère<sup>44</sup>.*

Y, sin embargo, la vez hay en San Agustín un importante componente de desconfianza hacia las experiencias oníricas, para la que Le Goff apunta como origen la obra de Cicerón en un primer momento, que le lleva a preguntarse sobre el origen del fenómeno y sobre la cuestión clave de la posibilidad de distinguir los sueños verdaderos de los falsos. Con los años San Agustín va desconfiando cada vez más de este tipo de experiencias:

*Mais plus tard, ayant vérifié la "fausseté" d'une vision qu'avait eue de lui un de ses disciples, il ôta toute créance à ce rêve. Par la suite, quand il eut à s'occuper des croyances concernant les revenants dans De cura pro mortuis gerenda (412), il exprima sa défiance à l'égard des rêves où apparaissaient des morts et qui lui semblaient liés au culte des morts<sup>45</sup>.*

---

<sup>44</sup>Jacques Le Goff, "Le christianisme et les rêves", en *L'Imaginaire médiéval*, p. 296.

<sup>45</sup>Jacques Le Goff, "Le christianisme et les rêves", p. 300.

### V.6.1 Sueño como forma de percepción intelectual

Cómo reconoce San Agustín, en el libro con el que cierra su comentario al Génesis, la recepción en el alma del mensaje sobrenatural, el mensaje por excelencia verdadero, abre gran cantidad de dudas. Cómo es posible ese conocimiento, cómo se recibe y se procesa, es el eje de la preocupación del obispo de Hipona:

*Quoniam modo haec visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi primitus formentur, an formata ingerantur et quadam coniunctione cernantur, ut sic hominibus angeli ostendant cogitationes suas, et corporalium rerum similitudines, quas in suo spiritu futurorum cognitiones [...] et scire difficilissimum est, et si iam sciamus, diserere atque explicare operosissimum*<sup>46</sup>.

El análisis del fenómeno del sueño en San Agustín se sustenta sobre su interés por la percepción en el hombre<sup>47</sup> dentro de las coordenadas de la filosofía neoplatónica. Lo que merece su análisis no es sólo el sueño, en tanto que uno de los vehículos del conocimiento superior, sino en general la manera en que el alma puede ser alcanzada y procesar tal iluminación<sup>48</sup>: la preocupación principal es la profecía de la que el sueño puede ser una variante.

<sup>46</sup>Del Génesis a la letra, XII, 22, 48. pp. 1236-1238: "Es asunto difficilísimo de conocer, si se conoce penosísimo de exponer y de explicar, de qué modo acaezcan estas visiones en el espíritu del hombre, es decir, si se forman primeramente en el espíritu humano, o si, formadas en otro espíritu, se introducen y se ven en el del hombre debido a cierta unión de aquel espíritu con este, de modo que los ángeles muestren a los hombres sus pensamientos y las semejanzas de las cosas corporales que configuran en su espíritu por el conocimiento que tienen de las cosas futuras".

<sup>47</sup>Jacques Le Goff, "Le christianisme et les rêves", p. 298: "Il ne cherche pas à construire une théorie des rêves mais il se contente de quelques réflexions à propos de rêves rencontrés au hasard de problèmes concrets concernant des faits psychologiques."

<sup>48</sup>Vid. K.L. Lynch, *The high medieval dream vision. Poetry, Philosophy and Literary Form*, Stanford, Stanford University Press, 1988, p. 50.

*Et quid fiat in spiritu nostro, ut aliquando cernantur tantummodo significantes imagines, et utrum significant ignoretur; aliquando autem aliquid significare sentiantur, sed quid significant nesciatur; aliquando vero tanquam pleniore demonstratione anima humana et spiritu ipsas et mente quid significant videat*<sup>49</sup>.

La descripción del proceso según se origina en la mente no difiere en lo esencial de las definiciones aristotélicas:

*Sed sopito, aut perturbato, aut etiam intercluso itinere intentionis a cerebro, qua dirigitur sentiendi motus, anima ipsa quae motu proprio cessare ab hoc opere non potest, quia per corpus non sinitur, vel non plene sinitur corporalia sentire, vel ad corporalia vim suae intentiones dirigere, spiritu corporalium similitudines agit, aut intuetur obiectas*<sup>50</sup>.

En Alberto Magno reaparece la exposición sobre la pervivencia de las imágenes de lo percibido en la fantasía, uno de los presupuestos básicos del modelo psicológico, imprescindible para explicar el proceso del sueño. Más allá de la percepción natural, en cuanto a las formas de conocimiento que llegarían al alma a través de la substancia incorpórea, establece una división:

*Ita et ipsi animae ut in ea visa pergat, quae non ei per sensus corporis nuntiantur, sed per incorporalem substantiam, et ita pergat ut non discernat*

<sup>49</sup>Del Génesis a la letra, XII, 22, 48, pp. 1238-1239: "Igualmente es difícil conocer qué cosa acontece en nuestro espíritu, puesto que algunas veces llega únicamente a percibir las imágenes que tienen algún particular sentido, pero ignora que lo tengan; otras conoce que significan algo, pero no sabe qué; y otras, en fin, ve el alma humana con clarísima evidencia, mediante el espíritu y la mente, estas visiones y también qué signifiquen."

<sup>50</sup>Del Génesis a la letra, XII, 20, 42, p. 1228-9: "Cuando el alma tiene interceptado el camino de la atención hasta el cerebro, la cual dirige los movimientos del sentido, por el sueño o por cualquiera perturbación, entonces el alma, que no puede por su propia actividad dejar de obrar, al impedirla el cuerpo o, al menos, al no dejarla por completo percibir las cosas corporales, o al no estar libre a fin de dirigir toda su fuerza de atención a las cosas corporales, forma en el espíritu la semejanza de las cosas corporales, o contempla las anteriormente presentadas."

*utrum corpora sint an similitudines corporum, aliquando a corpore accidit, aliquando a spiritu: et a corpore quidem, sive naturali vicisitudine, ut sunt visa somniantium, dormire quippe a corpore est homini; sive aliqua valetudine [...] sicut saepe male affecti morbo aliquo ingravescente, praesente corpore diu absentes, deinde hominibus redditi, multa se vidisse dixerunt: a spiritu vero, cum omnino sano atque integro corpore in alienationem rapiuntur, sive ita ut et per sensus corporis corpora videant, et in spiritu quaedam similia quae a corporibus non discernant; sive penitus avertantur a sensibus carnis, et nihil per eos omnino sentientes, illa spiritali visione habitent in similitudinibus corporum*<sup>51</sup>.

Santo Tomás aborda estos temas en las cuestiones de su *Suma teológica* que dedica a la profecía<sup>52</sup> (dentro de los cuales se menciona repetidamente el sueño) siguiendo estos planteamientos de San Agustín. La irrupción en las potencias mentales de la revelación puede verse estorbada por la actividad natural, por la percepción sensible, que ocupa estas potencias durante la vigilia. Santo Tomás recoge del obispo de Hipona las susodichas posibilidades para que tales percepciones sensibles queden apartadas. Por una parte, esta segregación aparece

<sup>51</sup>Del Génesis a la letra, XII, 19, 41, p.1227,-1229: "Por lo mismo para que el alma se encamine a las visiones, que no se le presentan por los sentidos corporales, sino por la substancia incorporeal, y tienda de tal modo a ellas que no pueda discernir si son cuerpos o imágenes de cuerpos, unas veces acontece por el cuerpo y otras veces por el alma. Debido al cuerpo pueden provenir estas visiones, o por un fenómeno natural como se presentan en los sueños, pues el dormir es propio del cuerpo humano, o también por efecto de alguna enfermedad...[...] como muchas veces sucede a los que se hallan gravemente enfermos, que estando presentes en el cuerpo se encuentran ausentes en espíritu, y después, cuando han sanado y han vuelto al trato con los hombres, cuentan que vieron muchas cosas. Procede del espíritu cuando, estando completamente sano y fuerte el cuerpo, los hombres son arrebatados en éxtasis, ya sea que al mismo tiempo vean los cuerpos por medio de los sentidos corporales y por el espíritu ciertas semejanzas de los cuerpos que no se distinguen de los cuerpos, o ya pierdan por completo el sentido corporal y, sin percibir por él absolutamente nada, se encuentran transportados por aquella visión espiritual en el mundo de las semejanzas de los cuerpos."

<sup>52</sup>Tomás de Aquino, *Summa*, Sec. sec. q. 171-178 (especialmente q. 171-174).

como consecuencia de ciertos procesos naturales al hombre, el sueño y la enfermedad, y en ellos con los sentidos externos bloqueados, el hombre resulta más vulnerable a signos no perceptibles de otra forma, sean internos o externos:

*Et ideo Gregorius dicit quod anima, quando appropinquat ad mortem, praecognoscit quaedam futura subtilitate suae naturae, prout scilicet percipit etiam modicas impresiones*<sup>53</sup>.

Pero la profecía también se recibe durante la vigilia (que es un estado más perfecto); aquí Santo Tomás amplía el tema respecto al parrafo de San Agustín, ya que en tal caso la revelación profética puede tomar cuatro formas diferentes: la expresión en formas sensibles (la zarza ardiendo); la impresión de especies inteligibles; influencia de luz inteligible (con que interpretarlas)<sup>54</sup>; y la impresión u ordenación de formas imaginarias. Sólo en este caso se produce la enajenación de los sentidos, que puede ser parcial o completa<sup>55</sup>. Éste es necesariamente un fenómeno significativo, como señala San Agustín.

*Mas cuando ella [el alma] es arrebatada en espíritu para ver estas visiones, es evidente que esto lo hace Dios, pues claramente lo dice la Escritura: "Derramaré mi espíritu sobre toda carne, y los jóvenes verán visiones, y los ancianos soñarán sueños".[...]*

---

<sup>53</sup>Tomás de Aquino, *Summa*, Sec. sec. q. 172, a.1: "Por esto afirma San Gregorio que el alma, al acercarse a la muerte, "conoce por la sutileza de su naturaleza ciertas cosas futuras", por cuanto percibe las más pequeñas impresiones."

<sup>54</sup>"Igualmente no es necesaria la enajenación de los sentidos exteriores cuando la mente del profeta es ilustrada con la lumbre inteligible o informada por especies inteligibles, porque en nosotros se realiza el juicio perfecto del entendimiento por la conversión a las cosas sensibles, que son los primeros principios de nuestro conocimiento." Tomás de Aquino, *Summa*, Sec. sec. q. 173 a.3.

<sup>55</sup>Tomás de Aquino, *Summa*, Sec. sec. q. 173 a.3.

*Yo no creo que el espíritu del hombre sea arrebatado por el buen espíritu para ver estas clases de visiones, si no encierran algún significado.*<sup>56</sup>

San Alberto, en su *Summa*, conduce la discusión sobre el posible significado del sueño hacia el problema de si es una pasión del intelecto o no, o si lo es siempre (de nuevo el problema de en qué forma se percibe una revelación)<sup>57</sup>, puesto que es esta parte la apta para recibir la revelación angelical, la más noble de la mente humana.

*Gregorius et Augustinus dicunt, quod somnia sunt revelationes angelorum. Revelatio autem haec convenientissime fit ad intellectum, sicut dicit Daniel: Quoniam intelligentia est opus in visione*<sup>58</sup>.

A la vez, parte de la intervención necesaria de los ángeles, quienes, como explicará Santo Tomás, actúan de mediadores entre la voluntad divina y el receptor humano gracias especialmente a su naturaleza intermedia.

*Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinae bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinae a Deo ad homines per angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit secundum illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quod fiat per angelos*<sup>59</sup>.

<sup>56</sup>Del Génesis a la letra, XII, 22, 44 y 45, p. 1235.

<sup>57</sup>Mahoney, "Sense, intellect and imagination", p. 604, n. 5.

<sup>58</sup>Alberto Magno, *Summa de creaturis* II, q. 44, p. 403. [Gregorio y Agustín dicen que los sueños son revelaciones de los ángeles. Ésta revelación así pues se realiza de manera muy conveniente al intelecto como dice Daniel: puesto que la inteligencia es necesaria en la visión.]

<sup>59</sup>Tomás de Aquino, *Summa*, Sec. sec. q. 172 a. 2: "Ahora bien, los ángeles ocupan un lugar medio entre Dios y los hombres, pues nada más que éstos participan de la perfección divina. Por esto las ilustraciones y revelaciones divinas son llevadas de Dios a los hombres mediante los ángeles; y pues el conocimiento profético se realiza mediante la iluminación y revelación divinas, es evidente que la revelación profética se realiza por mediación de los ángeles."

Dado que Alberto Magno había situado el origen del sueño en el sentido común y la fantasía, necesita justificar la intervención del intelecto, como potencia superior perteneciente al hombre, en determinadas ocasiones y acude al componente profético implícito en tales experiencias, es decir, que el sueño verdadero depende del intelecto no por ser sueño sino porque es simultáneamente profecía, que sí se ubica en la mencionada facultad. La cualidad del mensaje divino únicamente se alcanza con la correcta interpretación de las imágenes percibidas, y esto es aplicable tanto al sueño como a las visiones durante la vigilia. Como explica Santo Tomás:

*Et ideo, si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor; aut etiam per similitudines corporales, sicut Baltassar: no est talis censendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae, unde a quibusdam vocatur "casus prophetiae" sicut et divinatio somniorum*<sup>60</sup>.

De ahí que la profecía pueda ser interpretada como luz del intelecto, y no sólo como caudal de información:

*Erit autem propheta si solummodo intellectus eius illuminetur ad diiudicandum etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt: ut patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis*<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup>Tomás de Aquino, *Summa*, Sec. sec. q. 173 a. 2: "Por esto, si a alguno se le ofrece la representación de algunas cosas mediante semejanzas imaginarias, como a Faraón y a Nabucodonosor, o por semejanzas sensibles, como a Baltasar, este tal no es reputado profeta, a menos que sea iluminada su mente para juzgar y conocer el sentido de tales visiones. Semejantes apariciones son algo imperfecto en el orden profético, por lo cual algunos lo llaman "éxtasis profético", como la adivinación de los sueños."

<sup>61</sup>Tomás de Aquino, *Summa*, Sec. sec. q. 173 a. 2: "En cambio, será profeta con sólo que sea iluminada su inteligencia para juzgar aun aquellas cosas que otros han visto en visión imaginaria, como declaró José a faraón el sentido de sus sueños."

En la amplia clasificación de las visiones (no sólo oníricas) de Alberto Magno queda patente la gran influencia que ejerce el texto de San Agustín, desde el mismo planteamiento de reunir bajo un mismo sistema todo el conjunto de experiencias desencadenadas por la "impresión" de ciertas imágenes en el alma desde el exterior del hombre.

Las categorías descritas por el Comentarista pueden dividirse en dos grupos esenciales: las siete primeras describen fenómenos ocurridos durante el sueño, y las sucesivas (de la octava a la décimotercera), los que tienen lugar en la vigilia; en ambos casos se está refiriendo a la manera en la que las imágenes inspiradas desde el exterior se manifiestan en el hombre. Las divisiones subsiguientes sólo hacen referencia al grado de claridad con la que tanto en la vigilia como en el sueño se muestran tales mensajes. Esta forma de descripción se identifica sin duda con la más tradicional gradación de los sueños verdaderos.

*"Tredecim modos quibus talis forma sigillatur in anima somniantis vel aliter praevidentis secundum sui diversitatem"*

*Prima habet, quod expressius vel minus expresse percipitur ab eo quod movet: [...] eo quod aliquando quis concipit phantasiam ex aliis accidentibus complexionis vel corporis, et non habet ordinem talem ad futura, nec tale auxilium sicut habet a coelesti forma.*

*Secundus gradus est, quando affectus formae et motus pervenit ad animam secundum lucem indistinctam et confusam quae determinari ex suis simulacris non potest: et in talibus praeparantur simulacra non bene repraesentantia et valde aliquando inconvenienti: et ideo sub illis expressa visio similibus non intelligitur: et vix est qui eam possit explicare, sicut et Plato ait quemdam somniasse quod moreretur, et prolongabatur eius vita.*



*Tertius autem gradus huius formae est, quod movet adeo expresse quod per metaphoras convenientes esponitur, et ista sunt somnia quae sapientes interpretantur, et ad quae inventa est ars interpretandi in scientiis magicis.*

*Quartus autem gradus est, qui quidem in nullo attolleretur super imaginationis actum, sed tantum somniat non metaphorica sicut res evenit, sicut fuit in somnio quod narrat Tullius in secundo De Natura deorum...*

*Quintus autem gradus est, quando iam movet quidem phantasiam, et videtur ei assistere aliquis explanans quod videtur, non quod expresse, sed in verbis et figuris. [...]*

*Sextus autem gradus, quando movet quidem simulacra, sed elucet quidem expresse intelligentiae actus per modum docentis alicuius, qui docet recte futuram visionis significationem. [...]*

*Septimus autem gradus est, quando adhuc in somno vere et expresse apparent intelligentiae sine simulacris: et tale videtur fuisse somnium Scipionis....* <sup>62</sup>

---

<sup>62</sup>Alberto Magno, *De somno*, lib III, t. I, p. 191. [Trece formas en las que tales figuras se imprimen en el alma del soñador o vidente por otro medio según su diversidad. Ocupa el primer lugar lo que más o menos claramente es percibido por lo que se mueve: [...] cuando alguien concibe una fantasía a partir de otros accidentes de la complexión o del cuerpo, y no tiene tal orden respecto a las cosas futuras, ni tal auxilio como si lo tuviera de una forma celestial.[...] El segundo grado tiene lugar cuando la impresión de la forma y el movimiento llega al alma como una luz embrollada y confusa la cual no es posible delimitar a partir de su imagen y en tales las imágenes son preparadas no representando bien y muy frecuentemente discordantes y por esto con las similares no se percibe una visión clara, y apenas hay quien pueda explicarla, así como Platón dice que alguien había soñado que moriría y su vida se prolongó.[...] El tercer grado es de esta forma, que se mueve de una manera tan definida que se explica a través de las metáforas convenientes, y estos son los sueños que interpretan los sabios y para los cuales se inventó el arte de interpretar entre las ciencias mágicas.[...] El cuarto grado es el que sin duda en nada es levantado sobre un acto de la imaginación sino que sueña, no de forma metafórica, según la cosa ocurre, así fue el sueño que narra Tulio en el segundo [libro] De natura deorum. [...]] El quinto grado ocurre cuando ya sin duda mueve la fantasía y se ve estar presente a alguien que explica lo que se ve no lo que manifiestamente sino con palabras y metáforas.[...] El sexto grado cuando sin duda provoca imágenes pero se muestran sin duda de forma bien definida la inteligencia realizado por la forma de que alguien lo explique, el cual enseña correctamente la significación futura de la visión.[...] El séptimo grado se produce cuando hasta

El primer grado está ocupado por los procesos internos del soñador, que no recibe la información del exterior. En los siguientes grados los sueños constan de: imágenes confusas (segundo grado); imágenes metafóricas, adecuadas e interpretables (tercero); imágenes diáfanas (quarto); palabras metafóricas (quinto); palabras diáfanas (sexto); las inteligencias superiores que aparecen sin fingimientos (séptimo).

La combinación de los elementos icónicos y verbales procede de la clasificación tradicional, en la que *somnium* se caracteriza por disfrazar la verdad con imágenes metafóricas, *visio* expresa esa verdad mediante imágenes mundanas y *oraculum* pone esa revelación en boca de una figura superior. Por tanto, la que incluye aquí Alberto es una forma desdoblada de la más clásica. En la cuestión de imágenes de acontecimientos mundanos frente a verdades superiores radica la diferencia entre las categorías cuarta y séptima, como se muestra con claridad por los ejemplos con que se ilustran: mientras ejemplo de la categoría cuarta es el sueño de los dos amigos (uno, asesinado en su posada, pide ayuda al otro), el de la séptima es el famoso sueño de Escipión, con la contemplación del universo.

La descripción de las categorías recibidas en vela resulta mucho más compleja:

*Octavus autem gradus est, quando forma coelestis est adeo fortis, quod movet in vigilia aversum a sensibus et retrahentem sensus intra se, sicut superius exposuimus: sed tamen non ostendit se nisi in simulacris obscuris. [...]*

*Nonus autem gradus, qui respondent tertio, quando videlicet vigilanti averso a sensibus occurrit imaginatio futurorum et ex forma coelesti movente*

---

*este momento en el sueño verdadera y distintamente se muestran inteligencias sin fingimientos y así parece que fue el sueño de Escipión...*

*per formas expressas et facili adaptabiles: et talia sunt visa melancholicorum et alias amentias patientium, quando avertuntur a sensibus. [...]*

*Decimus gradus est sumptus iuxta septimum: quoniam et imagines habet expressas et aliquid luminis intellectus etiam mixti in partibilibus, quod est per modum instruensis et docentis: et tales sunt illi qui loquuntur et hominibus adstantibus sibi quibus se dicunt audire et verba instruentia significationes eorum quae videntur.*

*Undecimus autem sumptus est iuxta sextum, quando videlicet ex imaginibus soluto intellectu veras et expressas elicit intelligentias futurorum et aliorum occultorum. [...]*

*Duodecimus autem est, qui sumitur iuxta quartum, et ille est primus gradus prophetiae, de qua Philosophi sunt loqui. Et ille est, quando videntur expresse imagines rerum futurarum, sicut eveniunt in vigilia aversis et interius retractis sensibus, talis enim praenuntiant occulta et futura. [...]*

*Decimus tertius gradus complementum est prophetiae, quando bona occulta per coelestium instinctum sic praeconcepit, quod veram intelligentiam de his habet etiam absque magna sensuum aversione: et iste gradus est summus humanae animae.<sup>63</sup>*

---

<sup>63</sup>Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. I, p. 193. [El octavo grado se produce cuando la forma de los cielos es hasta tal punto fuerte que provoca durante la vigilia [que sea] privado de los sentidos y reteniendo los sentidos dentro de sí, así como más arriba expusimos, pero en todo caso no se muestra sino en imágenes oscuras.[...] El noveno grado, los que se corresponden con el tercero, esto es, cuando al que está despierto enajenado de los sentidos se presenta la imaginación de las cosas futuras a partir de la forma en movimiento del cielo mediante figuras bien delimitadas y fácilmente identificables, y tales son las visiones de los melancólicos y otras demencias de los enfermos cuando son privados de los sentidos.[...] El décimo grado se deduce acerca del séptimo puesto que tiene imágenes bien delimitadas y también algo de la luz del intelecto mezclado en partes, que está como manera de instruir y enseñar y tales son aquellos que hablan y presenciándolos los hombres, a los que dicen oír palabras que explican la significación de lo que ven.[...] El undécimo se deduce del sexto, esto es cuando libre el intelecto de la imágenes se hace salir inteligencias verdaderas y claras de las cosas futuras y otras cosas ocultas.[...] El duodécimo es, que se deduce del cuarto, y es el primer grado de la profecía, de la cual han hablado los filósofos. Y ocurre cuando se ven imágenes claras de las cosas

Como se aprecia por su descripción, las categorías octava y novena se describen como frecuente síntoma de enfermedad y enajenación; en la décima y décimoprimeras se recibe información desde la inteligencia superior, pero no se equiparan a las dicesimosegunda y dicesimotercera que ya pertenecen a la profecía. San Alberto traza una serie de correspondencias respecto al grupo anterior. Tal equivalencia produce cierta confusión dado que el grado superior de revelación en el sueño (séptimo grado) no se corresponde con el más alto de la vigilia y primero de la profecía, el dicesimosegundo (el dicesimotercero es un complemento del anterior), y éste se identifica con el cuarto, que si bien era una forma de recibir información diáfana, afectaba a asuntos de trascendencia considerablemente menor.

A este problema hay que añadir lo que podría interpretarse como una confusión: la identificación de las categorías sexta y dicesimoprimeras, y séptima con décima, por una estricta cuestión tipológica, ya que, según la descripción de San Alberto, tanto en la categoría sexta como décima está presente una figura que explica verbalmente la visión mientras que en los grados séptimo y dicesimoprimeros se manifiestan imágenes expresas; de ahí que sea verosímil pensar que las equivalencias deban establecerse en ésta segunda forma, con lo que resultaría en cuadro siguiente:

---

*futuras así ocurren en la vigilia con los sentidos privados y retraídos al interior, tales anuncian en efecto las cosas ocultas y futuras.[...] El dicesimotercer grado es complemento de la profecía, cuando mediante inspiración celestial así prevee cosas buenas ocultas, pues tiene verdadero entendimiento de ellas incluso sin gran privación de los sentidos. Este grado es el máximo del alma humana...]*

2 - imágenes confusas	[8- imágenes confusas]
3 - imág. metafísicas (interpretables)	9 - imág. metafísicas
4 - imág. claras	12 - imág. claras: primer grado de la profecía
5 - palabras metafóricas	6 - palabras claras
10 - imág. explicadas	7 - inteligencias superiores
11- imágenes expresas	

### V.6.2 Origen de los sueños

Los criterios relativos al origen de los sueños se imbrican profundamente en los criterios de verdad y falsedad de su contenido, y todos ellos aparecen entremezclados en las categorías y causa de los sueños. Los distintos planteamientos discuten o abarcan una serie de orígenes posibles para los sueños, que se podrían resumir según el siguiente modelo:

Interno	Situación física		Natural
	Situación psíquica		
Externo	Astros		Sobrenatural
	Espiritual	Dios o áng.	
		Demonio	
		Difuntos	

El detonante del sueño puede ser interno al hombre, y tener su fuente en su situación física o psíquica; o puede ser externo: por una parte, los astros actuando sobre el cuerpo y sus elementos (dentro de lo natural); por otra, un origen sobrenatural, procedente de Dios o los ángeles, del demonio (o demonios) o de los difuntos.

Los dos últimos puntos suponen importantes focos de controversia: el contacto en sueños con el demonio o, más bien, la posibilidad de recibir desde el infierno una información verdadera, y el contacto con los difuntos.

San Agustín concentra su análisis del fenómeno de soñar en su comentario al Génesis, libro XII, capítulo 18. En una división inicial, Agustín cataloga los sueños como verdaderos o falsos. Los verdaderos se subdividen en claros y simbólicos, lo que Le Goff considera que no se trata sino de una revisión cristiana de la clasificación clásica de cinco categorías<sup>64</sup>.

*Sicut enim aliquando et haec falsa, aliquando autem vera sunt, aliquando perturbata, aliquando tranquilla; ipsa autem vera, aliquando futuris omnino similia, vel aperte dicta, aliquando obscuris significationibus et quasi figuratis locutionibus praeenuntiata: sic etiam illa omnia*<sup>65</sup>.

Para justificar la doble naturaleza del sueño acude al estado del alma, que, cuando está perturbada, sólo produce visiones falsas, mientras que en estado de paz puede recibir mensajes verdaderos

<sup>64</sup>La forma más acabada de la clasificación de cinco categorías aparece en Artemidoro y Macrobio.

<sup>65</sup>*Del Génesis a la letra*, XII, 18, 39, pp. 1224-1225: "Así como estas visiones algunas veces son falsas y otras verdaderas, unas turbulentas y otras tranquilas, y las verdaderas algunas veces se asemejan en absoluto a las cosas que han de suceder, es decir, que se predicen con claridad, y otras se pronostican entrañando significaciones oscuras o exponiéndolas bajo locuciones figuradas, del mismo modo tienen lugar estas visiones de los que sueñan."

(imbrica en este problema una reflexión relativa a *phantasia* y *phantasmata*), con lo que construye una teoría para el fenómeno según su origen, al asumir que bien se desencadenan por procesos propios del hombre, bien son consecuencia de movimientos ajenos al mismo. Como manifestación de ese origen externo, incluye los sueños enviados a través de los espíritus, sean ángeles o demonios. Los ángeles conducen al alma para que alcance este mensaje, con lo que ésta sigue desempeñando el papel esencial. Muy pocos sueños proceden directamente de Dios y este hecho tan excepcional se había producido en el caso de Mónica.

San Agustín toca los diferentes aspectos de las visiones, verdaderas o falsas, haciéndolas depender de su origen último; en sus obras su interés se irá desplazando hacia las formas menos elevadas de tales procesos:

*Enfin, son aversion pour la chair, pour la concupiscence (et notamment ses formes sexuelles), formée dans sa vie et lors de sa conversion, souligna à ses yeux le danger d'une catégorie envahissante de rêves, les rêves sexuels, érotiques. Déjà dans le De genesi ad litteram (12, 15) il se pose la question de savoir si les hommes sont responsables de leurs rêves sexuels et quelle en est l'origine<sup>66</sup>.*

Como en autores cristianos posteriores introduce el problema de la responsabilidad moral dentro del sueño, que puede desbordar los límites naturales del proceso. Es decir, que aunque en sí mismo y por sus características, soñar determinadas imágenes o actos no signifique cometer un pecado, sí pueden ser un síntoma de ese pecado (pecado que será siempre y obsesivamente el de lujuria)<sup>67</sup>.

<sup>66</sup>Jacques Le Goff, "Le christianisme et les rêves", p. 300.

<sup>67</sup>A este aspecto hay dedicado un apartado propio.

Gregorio Magno dispone una clasificación de los sueños en seis categorías; al aceptar su clasificación, se asume la posibilidad de que algunos sueños contengan revelación divina, aunque sea difícil de reconocer o distinguir. Establece una gradación, desde lo físico hacia lo espiritual, con especial énfasis en las categorías intermedias; así distingue sueños: de un vientre lleno o vacío, de una ilusión, de una reflexión y de una ilusión, de una revelación, de una revelación y una reflexión.

*Sex modis tangunt animam imagines somniorum. Aliquando namque somnia ventris plenitudine uel inanitate, aliquando uero inlusione, aliquando cogitatione simul et inlusione, aliquando reuelatione, aliquando autem cogitatione simul et reuelatione generantur*<sup>68</sup>.

Las tres primeras categorías representan sueños falsos, mientras que las dos últimas equivaldrían a las tradicionales de *somnium*, sueño que requiere de interpretación, y *oraculum*, revelación directa. Las dos primeras categorías se corresponden con un origen físico o psíquico y por lo tanto natural; sin embargo, el sueño originado en la ilusión no carece de un componente moral esencial:

*Somnia etenim nisi plerumque ab occulto hoste per inlusionem fierent, nequaquam hoc uir sapiens indicaret, dicens: "Multos enim errare fecerunt somnia, et exciderunt sperantes in illis"...*<sup>69</sup>

Al apoyarse en tal cita, no critica la creencia en sueños por su intrascendencia sino más bien por su capacidad para ser instrumentos del "enemigo". Pero, por otra parte, el hecho de que el sueño sea enviado por el diablo no implica necesariamente que sea falso. Como repiten los

<sup>68</sup>Gregorio, *Dialogues*, p. 172.

<sup>69</sup>Gregorio, *Dialogues*, p. 172-174. [Si los sueños en efecto no se produjeran por ilusión por el oculto enemigo, de ningún modo el sabio afirmaría, diciendo: "Los sueños hacen errar a muchos y destruyen a los que confían en ellos".]



autores, el maligno puede enviar sueños verdaderos a los fieles con el fin de perderlos. Que el engaño vaya envuelto en verdades es el peligro esencial:

*Nam si ergo haec mens cauta non fuerit, per deceptorem spiritum multis se uanitatibus inmergit, qui nonnumquam solet multa uera praedicere, ut ad extremum ualeat animam ex una aliqua falsitate laqueare*<sup>70</sup>.

Por lo tanto, en el esquema de San Gregorio, la ilusión puede comunicar informaciones verdaderas respecto al futuro, siempre que su objetivo final sea el engaño. La ilusión sirve de vehículo al demonio, más que responder al vagar de la mente, con lo que cobra relevancia en el esquema (por encima de haber sido la mera equivalencia psicológica de los sueños del vientre lleno o vacío).

Alberto Magno sigue uno u otro esquema de clasificación (aristotélico o gregoriano) según el punto de su exposición; por una parte, al analizar la relación de los sueños con el futuro, al hilo de los *Parva naturalia*, se atenía a la división tripartita de sueños que se presentan como signos, como causa, o relacionados sólo casualmente con el futuro. Desde ahí, dado el modelo extrínsecamente natural del que parte, debe forzarlo para hacer un espacio a la actividad sobrenatural. Según Steven Kruger, Alberto Magno, y siguiendo a éste Vicente de Beauvais, escogieron para ubicar la experiencia trascendente la tercera categoría aristotélica, en la que los sueños se relacionan con el futuro de forma accidental o casual. La relación con el futuro no se establece dentro de los límites de la cadena de causa y efecto; al ser la revelación un acto no

---

<sup>70</sup>Gregorio, *Dialogues*, p. 176. [Pues si está mente no fuera cauta, se sumergirá por el espíritu mentiroso en muchas vanidades, que alguna vez suele predecir muchas cosas verdaderas para al final poder apresar el alma con una falsedad.]

necesario y, desde luego, no dependiente de los elementos, no debe incluirse en ninguno de los anteriores sueños predictivos:

*In a strange reversal, Aristotle's least reliable kind of predictive dream becomes associated with reuelatio*<sup>71</sup>.

Para compaginar la revelación del futuro con la cualidad de no necesidad de los sueños en los que se se manifiestan, San Alberto y Vicente de Beauvais se acogen a la razón de que tales hechos futuros dependen de la voluntad divina, no sujeta a imposición, y que según la posibilidad que la Biblia abre, hubiera cambiado de haber cambiado la actitud de los hombres a los que se advertía.

Al pasar a una división de los sueños según su origen, el esquema le permite incorporar todos los elementos presentes en las distintas categorías: de dentro del soñador (físicas o psíquicas) o del exterior (influencias naturales o sobrenaturales de diversa índole).

*Si autem ex parte animae solum est in somniant, tunc est cognitio solum. Si vero est extra, vel est a bonis Angelis, vel malis. Si a malis, tunc est ab illusionem. Si a bonis, tunc est a revelatione. Si vero partim intra et partim extra, tunc vel erit a bonis Angelis, vel a malis. Et si bonis, tunc est ex cogitatione et revelatione. Si a malis, tunc est ex cogitatione et illusionem*<sup>72</sup>.

En esta elaboración más acabada, que se presenta en su *Summa*, retoma directamente la división en seis categorías descritas por San Gregorio, recuperando la separación entre los sueños inspirados por los ángeles y los inspirados por los demonios. En este resumen no incluye la

<sup>71</sup>Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, pp. 108.

<sup>72</sup>*Summa de creaturis* II, q. 53, p. 445. [Si sólo es de parte del alma en el soñador, entonces es sólo una reflexión. Si es de fuera, bien procede de ángeles buenos, bien malvados. Si de los malvados, entonces se produce por ilusión. Si de los buenos, entonces se produce por revelación. Si en parte de dentro y en parte de fuera, entonces será o de los ángeles buenos o de los malvados. Si de los buenos, entonces procede de reflexión y revelación. Si de los malvados, entonces procede de la reflexión y de ilusión.]

posibilidad de que los astros influyan en el soñador, de la misma manera que San Gregorio no lo incluía; San Alberto en su estudio sí lo analizará y excusará a Gregorio Magno por no hacerlo, por no ser causa inmediata al soñador<sup>73</sup>.

Por último, la mencionada descripción de trece puntos de las formas en las que el hombre percibe las imágenes enviadas por las inteligencias superiores puede, en sus siete categorías iniciales, asumirse como una tipología de sueños conteniendo información verdadera (o incluirla en la tipología anterior, como subdivisión del tipo sobrenatural, de sueños enviados por Dios a través de los ángeles). Como se ha mencionado, se asemeja a las tradicionales clasificaciones de sueños y como tal la interpretará Barrientos.

En la misma línea, Vicente de Beauvais hace la síntesis más completa del modelo:

*Fiunt autem revelationes duobus modis scilicet secundum veram intelligentiam divinae voluntatis & secundum permixtionem phantasmatum. Primo modo non est somnium sed prophetia. Secundo modo est relevatio non signantis rem futuram simpliciter, sed secundum condicionem aliarum causarum naturalem vel voluntariam. Quae scilicet causae non sunt necessariae, non enim necessarium est, quod signatum est futurum esse, hoc tamen intelligendum est, quod somnium semper sit in proprietatibus phantasmatum, quia sine phantasmatibus non est aliquod somnium. Dicimus ergo philosophis consentiendo, quod somnia non eveniunt de necessitate, sive sint causae sive signa sive incursus futurorum accidentalis<sup>74</sup>.*

<sup>73</sup>Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, pp. 112-113.

<sup>74</sup>Vicente de Beauvais, *Speculum naturale*, t. I, col. 1873-1874. [Se producen las revelaciones en dos maneras, es decir, mediante verdadera inteligencia de la voluntad divina y mediante mezcla de fantasmas. En el primer modo no es sueño sino profecía. El segundo modo es una revelación que no indica simplemente algo del futuro sino mediante la condición de otras causas naturales o

Una breve exposición tipológica de los sueños aparece en la *quaestio* 95 de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, *quaestio* que dedica en general a todo tipo de adivinación:

*Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis: inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiae in dormiendo circa quae eius cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum. Unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus: et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni: sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrit in somniis quod sit in aqua vel nive. Et propter haec medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter est duplex: scilicet corporalis et spirituales. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti vel ex impressione caelestis corporis, ut sic dormienti aliquae phantasiae appareant conformes caelestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis<sup>75</sup>.*

---

voluntarias. Es decir, que estas causas no son necesarias ni es necesario que lo que está anunciado ocurra en el futuro, no obstante debe ser conocido aunque el sueño siempre esté en las características de los fantasmas porque sin fantasmas no hay ningún sueño. Decimos por tanto de acuerdo con los filósofos que los sueños no ocurren por necesidad, que son o causa, o signo, o encuentro accidental de cosas futuras.]

<sup>75</sup>Tomás, *Summa*, Sec. sec. q. 95, a. 6: "Los sueños dependen de dos causas: internas y externas. Entre las internas, unas son psíquicas y otras fisiológicas. Las primeras consisten en que las cosas que preocupan durante el día nuestro pensamiento y afecto se dibujan en las noches sobre la fantasía. Tales causas son incapaces de producir sucesos futuros. Por lo tanto este género de sueños tiene una relación accidental con dichos eventos. Si concurren al mismo tiempo, es pura causalidad. Las causas fisiológicas de los sueños se reducen a ciertas disposiciones internas del cuerpo, que engendran un movimiento en la

En esta enunciación Santo Tomás ataja el problema de que una información verdadera pueda provenir del demonio afirmando categóricamente que en tal caso debe existir un pacto, y niega la posibilidad, expuesta por otros autores, de que la premonición sea una forma de engaño, de tentación, para el mortal sin mediar iniciativa por parte de éste. Sin embargo, desarrolla una exposición más compleja y en dirección diferente cuando aborda el tema desde el punto de vista más amplio de la profecía.

Como señala desde un principio, los demonios en tanto que ángeles (aunque sean renegados) disponen de una inteligencia superior al hombre que alcanza a cosas que la limitada inteligencia humana no puede comprender y que pueden revelar a los hombres. Aunque la verdad sea equivalente del bien, y la mentira sea lo propio de los demonios, entre las informaciones que proporcionan se contiene algunas verdades por dos razones, una, que en todo conocimiento, incluso falso, hay cierta mezcla de verdad, y otra, porque precisamente así hacen los malvados más aceptable y creíbles sus mentiras con el fin de engañar a los mortales.

Hay una última posibilidad, aún más conflictiva, pero que según Tomás de Aquino estaría demostrada: que un profeta falso, consagrado al demonio, profetice la voluntad divina:

---

*imaginación en conformidad con ellas. Es el caso del hombre que sueña encontrarse entre agua y nieve porque abundan en él los humores propios del frío. Por esa razón dicen los médicos que es muy conveniente examinar los sueños, para darse cuenta de las disposiciones orgánicas. En cuanto a las causas externas, las podemos dividir también en dos grupos: corporales y espirituales. Aquellas excitan la imaginación, bien por el mismo aire de la estancia o por la influencia de los cuerpos estelares. Y así, algunas imágenes que aparecen en el que sueña están plenamente conformes con la disposición de esos cuerpos celestes. La causa espiritual es que a veces Dios, que por ministerio de los ángeles revela a los hombres ciertas verdades a través de los sueños."*

*Quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas daemonum aliqua vera praenuntiat: tum ut credibilior fiat veritas, quae etiam ex adversariis testimonium habet; tum etiam quia, dum homines talibus credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur*<sup>76</sup>.

Entra así en un terreno muy resbaladizo, que si bien sirve para justificar que las sibilas anunciaran la llegada de Cristo, podría suponer un grave motivo de confusión para los cristianos.

Igualmente conflictivo es el siguiente origen para los mensajes de los sueños, a la vez que es una de las escenas oníricas más frecuentes en la religiosidad popular y la literatura: el encuentro con los difuntos. Esta situación, que desborda los límites de la cultura cristiana, añade a la complejidad inherente a los sueños el problema de la posibilidad de que los muertos "salgan" de su alojamiento en el más allá<sup>77</sup>. Aparece también en la obra de San Agustín *De cura pro mortuis gerenda* con un ejemplo en el que se reconoce el motivo folclórico del difunto que exige sepultura.

*Feruntur quippe mortui nonnulli uel in somnis uel alio quocumque modo adparuisse uiuentibus atque ubi eorum corpora iacerent inhumata nescientibus locisque monstratis admonuisse, ut sibi sepultura quae defuerat praeberetur. Haec si falsa esse responderimus, contra quorundam scripta fidelium et contra eorum sensus, qui talia sibi accidisse confirmant, inpudenter uenire uidebimur*<sup>78</sup>.

<sup>76</sup>Tomás, *Summa*, Sec. sec. q. 172 a. 6: "Porque Dios se sirve a veces de los malos para provecho de los buenos. Y así anuncia algunas cosas buenas por los profetas de los demonios, sea para hacer más creíble la verdad, testificada por los adversarios; sea porque los hombres que dan fe a los dichos de esos profetas son inducidos por tales dichos a la verdad."

<sup>77</sup>Tal posibilidad atenta directamente contra las ideas cristianas esenciales relativas al Más Allá. Y sin embargo un episodio en esta línea aparece en la propia Biblia: la historia del rey Saúl y la pitonisa de En-dor.

<sup>78</sup>*La piedad con los difuntos*, X, 12, pp. 454-455: "En efecto, se dice que algunos difuntos se han aparecido a los vivos en sueños o de otro modo, y que han

La solución más aceptable para explicar los episodios de este tipo sin desacreditar a sus testigos será siempre la de interpretarlos como imágenes del difunto, meras apariencias, sin relación directa con el alma que pretenden ser; ésa es la resolución de San Agustín:

*Sic autem infirmitas humana sese habet, ut, cum mortuum in somnis quisque uiderit, ipsius animam se uidere arbitretur, cum autem uiuum similiter somniauerit, non eius animam neque corpus, sed hominis similitudinem sibi adparuisse non dubitet*<sup>79</sup>

Pero para el obispo de Hipona esto no quiere decir que tal encuentro sea intrínsecamente malo (en tanto que falso); muy al contrario, es vehículo divino para que se cumplan los deberes sagrados con los muertos e incluso para el consuelo de los vivos:

*Angelicis igitur operationibus fieri crediderim, siue permittatur desuper siue iubeatur, ut aliquid dicere de sepeliendis corporibus suis uideantur in somnis, cum id penitus nesciant, quorum illa sunt corpora. Id autem aliquando utiliter fit siue ad uiuorum quaecumque solacium, ad quos pertinent illi mortui, quorum adparent imagines somniantibus, siue ut his admonitionibus generi humano sepulturae commendetur humanitas...*<sup>80</sup>

---

advertido dónde yacían sus cuerpos sin enterrar, mostrándoles además los lugares, que se desconocían para que se les diese la sepultura que les faltaba. Responder que esas visiones son falsas parece ir descaradamente en contra de testimonios escritos de algunos fieles, y en contra del sentir de cuantos confirman que esas apariciones les han ocurrido a ellos."

<sup>79</sup>La piedad con los difuntos, XI, 13, p. 457: "Es tal la flaqueza humana que cuando alguno llega a ver a un muerto en sueños, ya cree que está viendo su misma alma; en cambio, cuando ve en sueños del mismo modo a un vivo, se cree sin dudar que no se le ha aparecido ni su alma ni su cuerpo, sino una imagen de ese hombre."

<sup>80</sup>La piedad con los difuntos, X, 12, p. 456: "Yo me inclino a creer que eso sucede por intervención de los ángeles, que con permiso u orden de Dios se aparecen en sueños para advertir algo sobre la sepultura de sus cuerpos, sin saber completamente de quiénes son esos cuerpos. A veces son útiles tales apariciones, ya para consuelo de los vivos a quienes son queridos esos muertos cuyas imágenes ven en sueños, ya para recomendar a los hombres la humanidad de la sepultura..."

A pesar de esta solución, la idea de que los santos o en general, el alma de los difuntos pudiera entrar en contacto con los vivos, no sólo durante el sueño, sino también durante la vigilia, ha tenido una enorme vigencia en la cultura popular cristiana. Por lo tanto la idea de que la información recibida en un sueño proceda de algún difunto se mantiene en delicada convivencia con los planteamientos ortodoxos, con una única excepción:

*Les âmes des saints apparaissent quand elles veulent et à qui elles veulent, pendant la veille ou le sommeil. Les âmes du purgatoire n'apparaissent qu'avec la permission des anges pour demander des prières pour leur libération ou annoncer à leurs amis leur joie lorsqu'elles sont libérées. Les âmes qui sont en enfer ne peuvent apparaître à personne; si on les voit apparaître en songe ou en état de veille, ce ne sont pas elles, mais des démons...* <sup>81</sup>

La introducción de un nuevo elemento, el purgatorio, permite matizar y discriminar las almas de los difuntos, con la inequívoca afirmación de que el alma de los condenados será suplantada por los demonios, se entiende que con fines que les son propios.

Frente al desarrollo minucioso de Alberto Magno o Vicente de Beauvais, textos enciclopédicos de gran éxito como fueron el *Lucidario* o *De proprietatibus rerum* sintetizan en su tratamiento del tema tres orígenes principales para los sueños: el hombre, Dios y el diablo. En los *Lucidarios*:

*Les songes viennent parfois de Dieu, lorsqu'ils révèlent quelque événement futur, comme celui de Joseph qui lui signifia par les étoiles et les gerbes qu'il dominerait ses frères, ou lorsqu'ils donnent un avertissement nécessaire, comme celui de l'autre Joseph, qui reçut l'ordre de fuir en Egypte. Les songes*

---

<sup>81</sup> Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, E. de Boccard, 1954.p. 173. Libro III q. 30-31.



viennent parfois du diable, lorsqu'ils montrent quelque spectacle honteux ou visent à empêcher le bien, comme celui de la femme de Pilate lors de la passion du Seigneur. Les songes viennent parfois de l'homme lui-même, lorsqu'il imagine en rêve ce qu'il a déjà vu, entendu ou pensé et que la crainte ou l'espoir le trompent en lui inspirant des images funestes ou heureuses<sup>82</sup>.

Para Bartholomaeus Anglicus (según la traducción de Vicente de Burgos, impresa en 1494):

*El sueño es una disposición de los dormientes por la qual muchas similitudenes e aparenças de diversas cosas son enpremidas en el pensamiento de los que duermen por la ymaginación. Los sueños vienen de muchas causas segund que dizen Sant Gregorio e Macrobio en el libro que hizo del sueño de Çipión. Ca por la grand afinidad que es entre el anima y el cuerpo aviene alguna vez que las disposiçiones e pasiones del cuerpo redundan en el anima por la aplicación de la carne al anima. E por esto dormiendo el cuerpo mira el anima en muchas semejanças de cosas en que el cuerpo se enpacho a pensar velando e que por experiença ante mediante el cuerpo ella las hauia visto o pensado.[...] Algunas vezes los sueños son causados por los malos espiritus que se quieren burlar de la persona como pareçe de los falsos prophetas e de los endemoniados segund dize Sant Agustin sobre los xii capítulos del Genesis. Que quando el buen espiritu reuela en sueños alguna cosa no es de dudar que no le presenta algunas ymages e figuras de las cosas que son prouechosas para conoçer y esto es don de Dios. E semejantes ymages muestra Satan quando se transforma en angel de luz e lo haze porque lo piensen ser assy e que le crean lo que el malvado reuela por su demostraçion. E el entendimiento sabio e bueno puede con la ayuda de Dios juzgar de la tal reuelaçion e no deue creer a sueños ny los deue tan poco*

---

<sup>82</sup>Lefèvre, *L'Elucidarium*, p. 174. Libro III, q.32

*todos condenar, ca por los sueños paresçen algunas vezes señales del tiempo a venir e de las cosas que son en diferençia....*<sup>83</sup>

Como se puede apreciar por ambos textos las ideas básicas se mantienen: el sueño originado en el hombre puede proceder de lo que ha percibido o de sus afecciones físicas o psicológicas. El demonio se introduce en los sueños únicamente para confundir y engañar, sin matizaciones. Si el sueño es verdadero sólo procede de Dios. Recogen el abanico de posibilidades sin ninguna característica o regla con que discriminarlos, con la misma pauta de conducta repetida por los diferentes autores: "no deue creer a sueños ny los debe tan poco todos condenar". ¿Quién puede entonces distinguirlos?

## V.7 Cualidades de soñadores y profetas

San Gregorio confía en la cualidad innata de los santos para reconocer los sueños verdaderos, con lo que soslaya el problema esencial de distinguir los unos de los otros; recibir una revelación en sueños requiere también haber recibido la cualidad natural para identificarlos.

*Sancti autem uiri inter inlusiones atque reuelationes ipsas uisionum uoces aut imagines quodam intimo sapore discernunt, ut sciant uel quid a bono spiritu percipiant, uel quid ab inlusione patiantur*<sup>84</sup>.

<sup>83</sup>Bartholomaeus Anglicus, *Propiedades de las cosas*, (Tolosa, Enrique Meyer, 1494) libro VI, capítulo XXVII.

<sup>84</sup>Gregorio, *Dialogues*, p. 174-176. [Los santos varones distinguen las mismas voces o imágenes de las visiones con cierto íntimo conocimiento entre las ilusiones y revelaciones, para saber si algo se percibe por un espíritu bueno o algo se sufre por ilusión.]

El dominico adopta igualmente esta postura, la de desviar el problema de la identificación de los sueños verdaderos hacia la cuestión de las dotes naturales de los elegidos para recibir profecías<sup>85</sup>. En su exposición, San Alberto arranca con el tema de la profecía, anteponiendo el análisis de la intervención sobrenatural al problema de la adivinación. Como Gregorio Magno, incide en la importancia de tener la habilidad de distinguir los sueños verdaderos de los falsos, lo que exige una doble cualidad para ser merecedor de un mensaje divino a la vez que capaz de traducirlo. Por otra parte, tal presupuesto obviaría la preocupación y dificultad en las que se cae al intentar ofrecer unas pautas con las que distinguir los sueños verdaderos de los falsos, al suponer que quien puede recibirlos está también en condiciones de reconocerlos.

Los más aptos para recibir un mensaje de estas características lo son en función de tres disposiciones naturales esenciales: la primera, los que cuentan con un intelecto despejado y superior, ya que siendo el máximo órgano de la inteligencia humana, que recibe la impronta de las influencias celestes, necesita de la luz del intelecto para comprenderlos. Éstos son los sabios<sup>86</sup>.

En otros hombres, es su fantasía e imaginación lo que les hace especialmente favorecidos, porque son muy capaces para la composición y manejo de imágenes ciertas y metafóricas; pero, a la vez, éstos corren el riesgo, si no cuentan con una gran inteligencia, de confundir los sofismas con la verdadera sabiduría<sup>87</sup>.

En el tercer grupo se reúnen ambas habilidades, que les convierten en los más propicios a todo tipo de revelación: "*Et illi sunt de habilitate*

---

<sup>85</sup>*De somno*, lib. III, t. I, cap. V.

<sup>86</sup>*De somno*, lib. III, t. I, p. 183.

<sup>87</sup>*De somno*, lib. III, t. I, p. 183.

*naturae et vere somniantes sunt, et vere prae aliis visiones habentes, et nonnumquam etiam clarissimas pronuntiantes prophetias.*"<sup>88</sup>

Santo Tomás, sin embargo, discute la necesidad de una disposición natural previa a la revelación divina, ya que ésta no se somete a la naturaleza, sino todo lo contrario:

*Sicut Deus, quia est causa universalis in agendo, non praeexigit materiam, nec aliquam materiae dispositionem, in corporalibus effectibus, sed simul potest et materiam et dispositionem et formam inducere; ita etiam in effectibus spiritualibus non praeexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requireretur secundum ordinem naturae*<sup>89</sup>.

No niega que unas determinadas características se den en el receptor del mensaje, pero no acepta que sean una condición previa. Más le interesa el componente moral que debe estar presente en el profeta o soñador, aunque sea de manera imperfecta (*Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam*). Así, consigue reconducir el problema a un ámbito que sí resulta manejable, y sobre el que la Iglesia y los cristianos disponen de una pauta de conducta.

En todos los casos se aprecia que los teólogos rehuyen el problema esencial: cómo reconocer la profecía verdadera, el sueño verdadero, y se desvían hacia otros derroteros, asumiendo implícitamente la imposibilidad de ofrecer una solución.

---

<sup>88</sup>*De somno*, lib. III, t. I, p. 183-184. [Y ellos son de habilidad de nacimiento y verdaderamente son soñadores y verdaderamente receptores de visiones por otros y a veces incluso declaradores de clarísimas profecías.]

<sup>89</sup>Sto. Tomás, *Summa*, Sec. Sec., q. 172, a. 3: "Así como Dios, por ser causa universal en el obrar, ni exige materia ni disposición alguna de la materia en sus efectos corporales, antes puede producir a un tiempo la forma y la disposición para ella, de la misma suerte, en los efectos espirituales no exige disposición alguna y puede, junto con el efecto espiritual, producir la disposición conveniente requerida según el orden natural."

## V.8 Las fuentes teóricas medievales en el texto de Lope de Barrientos

Como se ha dicho, la fuente mayoritaria de la obra de Lope de Barrientos es el comentario que Alberto Magno dedica a los tratados aristotélicos. A través de estos comentarios introduce el obispo el material de los *Parva*. A este material de partida, que por supuesto reelabora en gran medida, sólo incorpora una pequeña proporción de teoría, sobre todo de Santo Tomás, que desempeña, sin embargo, el papel esencial ya que éste aporta el punto de vista dogmático como autoridad teológica (frente a la científica que es San Alberto). Tomás de Aquino define la perspectiva y sentido del resto de lo expuesto.

Lope de Barrientos dispone una estructura tripartita que no coincide completamente con los textos aristotélicos. La primera parte se correspondería con el primer tratado aristotélico dedicado a dormir y despertar, pero separa estos dos aspectos en capítulos distintos<sup>90</sup>. En la segunda parte engloba todo lo relativo a soñar, tanto como proceso natural como la posibilidad de conocer a través de él el futuro<sup>91</sup>; la tercera parte, que deja de lado los tratados aristotélicos, se dedica a la profecía y adivinación<sup>92</sup>.

Es difícil entender por qué don Lope desglosa el dormir y el despertar (en lugar de la vigilia) en capítulos distintos, cuando las fuentes anteriores lo estudian como dos aspectos de una misma cosa e

---

<sup>90</sup>Tratado del dormir, pp. 5-14.

<sup>91</sup>Tratado del dormir, pp. 15-66.

<sup>92</sup>Tratado del dormir, pp. 67-81.

indisolublemente unidas. El material no justifica esta división y desequilibra las partes de la obra respecto a los contenidos. Pero, en cierta manera, supera así el marco rígido que el tema arrastraba en su contexto aristotélico. La redefinición esencial de la materia viene determinada, por supuesto, por el público al que va dirigida. Escribe para lectores sin referencias previas al respecto; por lo tanto no necesita redactar un comentario ni rebatir a Aristóteles, sino informar únicamente.

Aunque el hilo de razonamiento se mantenga (dormir, soñar, la cuestión de la adivinación), ésta última permeabiliza el texto de principio a fin, convirtiéndose claramente en su intención última. Así como Alberto Magno trata de debatir todos y cada uno de los puntos que asume, don Lope se sirve del resto de aspectos de su materia para enmarcar su preocupación esencial: adoctrinar sobre la posibilidad y legitimidad (o la ausencia de ambas) de esta forma concreta de asomarse al conocimiento no natural. Con el sueño como una prolongación lógica, introduce el tema general de la adivinación. Este tratado se inscribe en el marco más amplio de los tres tratados que el obispo redacta, que constituyen un corpus perfectamente coherente.

En este tratado y otras obras de Barrientos que descansan sobre textos anteriores, la mano de don Lope debe reconocerse ante todo en la selección, adaptación y reestructuración de las fuentes que maneja, y su labor responde a la perfección al tan traído concepto de *compilatio*, como el propio autor señala desde un comienzo: "por tu mandado copilé...".

M. B. Parkes<sup>93</sup> relaciona los conceptos de *ordinatio* y *compilatio*, y a ambos planteamientos responde este tratado. A partir del escolasticismo

---

<sup>93</sup>M. B. Parkes, "The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Developement of the Book" en J. J. G. Alexander y M. T. Gibson, *Medieval*

se desarrolla un soporte teórico para la *ordinatio*: clara definición y secuenciación de las partes, gran utilización de títulos corrientes, largos y detallados, que se aplican a todo tipo de trabajos a partir del siglo XII, con que se organizan los textos conforme a la forma del estudio. *Compilatio* es la forma de escribir que pone los medios para hacer el material fácilmente accesible. San Buenaventura define "*Aliquis scribit aliena addendo, sed non de suo, et iste compilerator dicitur*". (*In primum librum sententiarum*, Prohemio, q.IV) El compilador no añade material propio pero es libre para reorganizar (*mutando*): impone nueva *ordinatio* en los materiales que extrae de otros.

Una de las dificultades de trabajar sobre la elaboración de Alberto Magno del sueño es que se asienta en buena medida sobre conceptos que propio autor no distingue de forma clara. Su filosofía no constituye un sistema absolutamente cerrado, y algunos de los aspectos que toca o no están claramente definidos o bien oscilan entre unas y otras obras. Sirve como ejemplo, muy relevante para este tema, su descripción de las potencias mentales, cuya denominación no determina inequívocamente en todas sus obras, en concreto los términos "fantasía" e "imaginación": en los comentarios a Aristóteles los considera sinónimos, mientras que los distingue como dos entidades distintas en su *Summa de creaturis*. Frente a esto, Barrientos establece estos conceptos de forma diáfana, eligiendo de las opiniones y ejemplos de Alberto Magno los más diferenciados<sup>94</sup>.

---

*Learning and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 115-141. Revisado por R. H. Rouse y M. A. Rouse, "Ordinatio and Compilatio revisited" en Mark D. Jordan y Kent Emery, *Ad Litteram. Authoritative texts and their Medieval Readers*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 113-134.

<sup>94</sup>Tratado del dormir, pp.16-17.

La *quaestio* 95 de la *Secunda secundae* de Tomás de Aquino, bajo el título "*De superstitione divinativa*" aborda de manera monográfica el problema de la adivinación con un punto de vista claramente determinado desde el título, al definir la adivinación como una superstición. Aunque será el tercer tratado, *Tratado de la divinança*, el que Lope de Barrientos dedicará plenamente a este problema, siguiendo fielmente para ello el mencionado texto de Santo Tomás, ya en el presente tratado, al acercarse a la cuestión de los sueños, desemboca abiertamente en la adivinación.

Don Lope combina la presentación de los materiales de diferentes maneras, distintas a las del Comentarista o Tomás de Aquino, como preámbulos (o presupuestos), capítulos y cuestiones. Para los preámbulos o presupuestos que anteceden a las partes primera y segunda de su obra, extrae unos pocos conceptos necesarios que, al igual que casi todo el resto, proceden de los comentarios del dominico a Aristóteles; pero, mientras en ellos aparecen dispersos y entremezclados con el texto (y largamente discutidos), en Barrientos figuran como unas pocas y concisas ideas. Los preámbulos a la primera parte son un resumen mínimo de fisiología (el calor natural, la frialdad del cerebro, la digestión...) necesario para comprender dormir y despertar<sup>95</sup>.

Los presupuestos a la segunda parte son una breve enumeración de los sentidos y las potencias mentales<sup>96</sup>, imprescindible para comprender lo siguiente: los capítulos sobre las causas y maneras de soñar. Los elementos restantes que Barrientos considera convenientes aparecen desarrollados en forma de cuestiones que avanzan desde lo físico y psicológico (todavía dentro de los dos libros con los que Alberto

---

<sup>95</sup>*Tratado del dormir*, pp.3-4.

<sup>96</sup>*Tratado del dormir*, pp. 13-19.



Magno comenta el segundo tratado aristotélico sobre los sueños) hacia el problema de la adivinación. En su cuestión XIII<sup>97</sup> se mantiene en el ámbito aristotélico y en la XIV sigue aún a San Alberto<sup>98</sup>; a partir de la cuestión XV Santo Tomás es la voz predominante ("Conviene saber si es cosa lícita juzgar e divinar por los sueños"<sup>99</sup>) y así se mantiene durante la tercera parte.

Esto no le impide intercalar otros textos y amplificar algunos puntos; sirva como ejemplo el tratamiento que ofrece del siguiente fragmento de Santo Tomás:

*Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius.*

Declarada en general la causa de los sueños, para mayor e más especial conocimiento es de noctar que generalmente dos son las causas principales de los sueños: la primera es de parte de dentro, la segunda de parte de fuera.

---

<sup>97</sup> Tratado del dormir, p. 51.

<sup>98</sup> Tratado del dormir, pp. 54-55.

<sup>99</sup> Tratado del dormir, pp. 56-57.

*Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis: inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiae in dormiendo circa quae eius cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum. Unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus: et si quandoque simul concurrant, erit casuale.*

La causa de parte de dentro es en dos maneras: la una es un conocimiento intelectual o espiritual, quando dormiendo ocurren o se representan a la fantasía del onbre algunas cosas en que ocupó su pensamiento quando estava despierto;

Barrientos evita introducir es principio la relación de los sueños con el futuro, que prefiere desarrollar en capítulo aparte.

*Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni: sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrit in somniis quod sit in aqua vel nive. Et propter haec medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones.*

la otra causa de parte de dentro procede de la disposición del cuerpo, segunt claramente paresçe en los enfermos, según lo qual los phísicos discretos juzgan en las dolencias e se guían en sus curas por algunos sueños de los enfermos...

Barrientos amplifica aquí con una serie de ejemplos el valor médico de los sueños de origen físico, sin desviarse del motivo principal: la causa de los sueños (y no su proyección hacia el futuro).

*Causa autem somniorum exterior similiter est duplex: scilicet corporalis, et spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti vel ex impressione caelestis corporis, ut sic dormienti aliquae phantasiae appareant conformes caelestium dispositioni.*

La causa de los sueños de parte de fuera, así mesmo en dos maneras: la una es corporal, conviene saber, quando dormiendo se mueve la fantasía de la inpresión de los cuerpos celestes, esto es, quando ocurren a la fantasía algunas cosas conformes al movimiento de los çielos.

*Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis: secundum illud Num. 12,6: Si quis fuerit inter vos propheta...*<sup>100</sup>

La segunda causa de parte de fuera es espiritual, esto es, quando nuestro Señor Dios, por medianería e misterio de los ángeles, revela a los onbres en sueños algunas cosas advenideras, segunt se averigua por aquella actoridat escripta *Numerorum* a los doze capítulos: "*Si quis fuerit inter vos propheta [...] A las vezes así mesmo acaesçen los sueños juntamente por pensamientos e por yllusión, e otras vezes juntamente por pensamiento e por revelación*"<sup>101</sup>

Sin embargo, tras incluir la revelación divina (y antes de continuar con los malos espíritus), se aparta de la *Secunda Secundae* e incorpora como coda dos categorías características del esquema de San Gregorio, que habían sido desarrolladas por Alberto Magno: los sueños de pensamiento e ilusión y de pensamiento y revelación. No consigue darle una forma acabada a esta refundición de los dos esquemas, con estos dos elementos inexplicados y fuera de contexto, y resulta innecesariamente

<sup>100</sup>*Summa Theologiae. Secunda Secundae*, q. 95 a. 6, pp. 635-636.

<sup>101</sup>*Tratado del dormir*, pp. 20-21.

confuso. Como en otras ocasiones, su desigual deseo de incorporar información hace que el resultado se resienta.

La cita de otros autores, incluidas las citas bíblicas, proceden de las dos autoridades elegidas. Barrientos transmite alguno de los errores de cita de su fuente: Alberto Magno menciona un sueño que recoge Cicerón (*in somnio quod narrat Tullius in secundo De natura deorum*<sup>102</sup>), noticia que don Lope repite (*el primero enxemplo pone Tulio en el libro que se llama De natura deorum*), y sin embargo tal sueño aparece en *De divinatione* y no en *De natura deorum*.

A las imprecisiones que el texto arrastra hay que añadir las confusiones del propio Barrientos. San Alberto, en su libro III *De somnio et vigilia*, tratado II, ejemplifica con distintos casos el interés médico de los sueños, su valor como signo de los procesos internos:

*Sicut somniavit quidam fundi sibi in ventrem picem ardentem, et se exaestuaré in igne picis, eo quod choleram adustam nigram incensam in ventre habuit: et hanc emisit, cum surrexit a somno*<sup>103</sup>.

*Et tale fuit somnium, de quo dicit Galemus, quod quidam dolens splenem saepe contulit et ordinavit quod faceret, unde sibi contrarium splenis medicaretur, et somniavit quod mingeret...*<sup>104</sup>

El obispo mezcla ambas historias:

*Lo qual Galieno prueba por este enxemplo siguiente: dize que él vio un onbre que soñó que le lançavan en el vientre pez ardiendo, e se quemava en aquel fuego de la pez, e aquesto era por quanto tenía en el vientre mucha colora*

<sup>102</sup>Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. I, p. 191.

<sup>103</sup>*De somno*, lib. III, t. II, pp. 197-198. [Así soñó alguno que pez ardiendo era derramada sobre su vientre y quemarse él en el fuego de la pez, porque tenía en el vientre cólera negra adusta ardiente y expulsó ésta cuando despertó del sueño.]

<sup>104</sup>*De somno*, lib. III, t. II, p. 199. [Y tal fue el sueño, del que habla Galeno, que uno que sufría del bazo a menudo se dirigió a él y le ordenó que hacer, de dónde se le había recetado lo contrario al hígado, y soñó que orinaba...]

*adusta negra ençendida, e commo se levantó del sueño lançóla de sí e luego fue libre; e dize Galieno que esto le acaesció veer muchas vegadas por experiençia*<sup>105</sup>.

El tratado de Barrientos aspira a simplificar y sintetizar las ideas que respecto a dormir y soñar y, sobre todo, conocer el futuro, le ofrecían Alberto Magno y Tomás de Aquino, pero a la vez pretende conservar, en la medida de lo posible, los esquemas y las enumeraciones con las que aquellos desglosaban los motivos principales; cuando recorta un estructura más amplia, no deja de mencionarlo:

*Conviene agora dezir en cuántas maneras acaesçen los sueños; e puesto que aya muchas maneras de soñar, segunt por estenso lo escribe Valerio Máximo, pero porque muchas d'ellas acaesçieron en tiempo de los gentiles, e non son convenientes a la religión christiana, e assy mesmo porque todas se pueden conprehender en dos espeçias, por tanto, dexadas todas las otras, solamente diremos aquí d'estas dos espeçias de sueños*<sup>106</sup>.

Ésta es la drástica reducción que realiza sobre las trece categorías de Alberto Magno, que son en realidad las que copia (como reconoce al final de la cuestión), y a las que desde un punto de vista cristiano no había, sin embargo, nada que objetar.

Sorprendentemente, Barrientos en este trabajo para "el gran público" incluye una posibilidad que los teólogos trataban con mucho cuidado, o (como ya se mencionó) no trataban en absoluto, al dar una serie de pautas para identificar el sueño verdadero ("*esto es lo que se falla para conosçer cuándo los sueños son verdaderos*"<sup>107</sup>): viene cerca de la mañana (finalizada la digestión), no tiene relación con lo pensado

---

<sup>105</sup>Tratado del dormir, p. 52.

<sup>106</sup>Tratado del dormir, p. 24.

<sup>107</sup>Tratado del dormir, p. 58.

durante el día, ocurre a hombres inteligentes y juiciosos, no se presenta cuando el cuerpo está turbado por algún humor y deja al que lo tiene muy pensativo.

Con este listado que recopila ideas dispersas y repetidas en diferentes textos permitirá a su lector (conviene recordar: no clérigo, sin formación teológica) que juzgue y decida sobre sus propios sueños, al margen de cualquier otra autoridad, lo que se opone al deseo de Barrientos de que tales juicios queden reservados a los que estén cualificados para realizarlos.

En su esfuerzo por informar de manera asequible cae en la contradicción de abrir el camino a la autonomía (y posible confusión) del lector. Incorre en este mismo error, proporcionar ideas que pueden ser confusas e incluso peligrosas, en algún otro caso, por distintos motivos, como al mencionar la posible influencia astral sobre las potencias mentales: incluye la posibilidad pero descarta su explicación (quizás por su complejidad, quizás por sus implicaciones) con lo que la imaginación de su lector, sin respaldo teórico, resulta libre para interpretarlo como quiera.



# Estudio y edición crítica del *Tratado del dormir y despertar* de Lope de Barrientos

## I: Estudio



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5314020229

M<sup>a</sup> Isabel García-Monge Carretero  
Dpto. Filología Española II

25104  
II



BIBLIOTECA



## VI Pecado y sueño

### VI.1 Introducción

En tres posibles direcciones se relacionan directamente dormir y soñar con el pecado. Por una parte, sin duda la que ha sido más tratada y la que más preocupa a Lope de Barrientos, las imágenes percibidas durante el sueño invitan a la adivinación del futuro, con todo lo que tales creencias implican. Resulta innegable que todas las civilizaciones practican la onirocrítica y este problema se remonta a la propia *Biblia* con sus afirmaciones contradictorias a este respecto.

En menor medida, aunque también con gran importancia, aspectos del sueño entran de lleno en el área de las prácticas sexuales, y por tanto pueden resultar pecaminosos.

Por último, a menudo dormir se identifica con la pereza. Aunque este pecado tenga un complejo fondo doctrinal, a nivel popular el concepto se simplifica drásticamente. Cesario de Heisterbach ofrece muestras en sus relatos de esta interpretación<sup>1</sup>.

Un factor de gran importancia en la evolución hacia la desconfianza, si no la condena, de las creencias vinculadas con el fenómeno del sueño, corresponde a la polarización de la figura de los espíritus que desarrolla el cristianismo, espíritus a los que siempre se

---

<sup>1</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, New Jersey, The Gregg Press Incorporated, 1966 [1851], 2 vols. Existe una traducción al inglés: *The Dialogue on Miracles* (1220-1235), Londres, George Routledge & Sons, 1929, 2 vols.; puede verse también Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967.

les había reconocido un papel esencial en el fenómeno<sup>2</sup>. A partir de este momento se distinguen radicalmente los ángeles (enviados del Dios único) de los demonios<sup>3</sup>, definidos intrínsecamente como malvados lo mismo que sus actos. De ahí que las actuaciones de los demonios en los sueños, que en la categorización clásica ocupaban una posición intermedia en la revelación, en el cristianismo se conviertan en tentaciones y trampas del mismo Diablo llevadas a cabo por sus enviados<sup>4</sup>.

## VI.2 El sueño y la adivinación

La pretensión de prever el futuro atenta directamente contra el primer mandamiento según la religión cristiana<sup>5</sup>. Como forma de pronóstico, la oniromancia, sin duda una de las más naturales y populares<sup>6</sup>, debería aparecer en los esquemas de artes mágicas (entre

---

<sup>2</sup>Vid. entre otros los libros de Jeffrey Burton Russell, *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995, y Lucifer. *El Diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995, especialmente interesante en éste es el "Ensayo sobre las fuentes", en pp. 354-376.

<sup>3</sup>Sobre los ángeles la obra más importante es de Dionisio Areopagita, *Sobre la jerarquía celestial*. Schmitt, *Historia de la superstición*, pp.19-25.

<sup>4</sup>Le Goff, "Le chistianisme et les rêves" (*L'imaginaire médiéval*, Paris: Gallimard, 1991), "La diabolisation du rêve", p. 293; Schmitt, *Historia de la superstición*, pp 91-97.

<sup>5</sup>El problema aparece en San Agustín, *De divinatione daemonum*. Franco Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1999 [1979], especialmente pp. 128-132 y 188; Le Goff, "Le chistianisme et les rêves", "Le futur n'appartient qu'à Dieu", p. 294; Schmitt, *Historia de la superstición*, pp.84-87.

<sup>6</sup>Jean Claude Bologne, *De la antorcha a la hoguera. Magia y superstición en el Medioevo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997, pp. 113-122; Schmitt, *Historia de la superstición*, pp. 91-98.

las que se incluyen las artes adivinatorias<sup>7)</sup> en circulación durante la Edad Media. Pero la mayor parte de estas clasificaciones adolece de una total dependencia de las fuentes escritas y apenas son reflejo de unas prácticas comunes. Sistemáticamente, por ejemplo, se toma de Varrón el esquema de la adivinación por los cuatro elementos<sup>8</sup>, muy bien estructurado en cuanto la teoría, pero que de hecho no parece corresponder a prácticas reales<sup>9</sup>. Aquellas otras descripciones de las artes mágicas que, al margen de la tradición, plasman la reflexión e interés personal de determinados autores (como Tadeo de Parma o Adelardo de Bath<sup>10</sup>) muestran más el resultado de una reflexión filosófica sobre la naturaleza y el conocimiento que un intento efectivo de recoger unas técnicas difundidas y populares. Por estos motivos resulta difícil reconstruir el panorama de las prácticas supersticiosas a partir de este tipo de estudios que presentan un desfase con respecto a noticias más fidedignas (fragmentos mágicos, textos contra las supersticiones o penitenciales), desfase que se demuestra en la poca relevancia que se concede al sueño como forma de adivinación.

---

<sup>7</sup>Lynn Thorndike, "Some medieval conception of magic", *The Monist*, vol. 25, n. 1 (1915), pp. 107-139.

<sup>8</sup>Bologne, *De la antorcha a la hoguera*, p. 36.

<sup>9</sup>Bologne, *De la antorcha a la hoguera*, p. 36.

<sup>10</sup>Adelardo de Bath divide las ciencias, incluyendo las prohibidas, en su *Ut testatur Ergaphalau* (vid. Charles Burnett, ed., *Adelard of Bath: an English scientist and Arabist of the early twelfth century*, London, Warburg Institute, 1987). Tadeo de Parma clasifica las matemáticas (es decir, las ciencias adivinatorias) en su prólogo de *Expositio super theorica planetarum* (vid. Graziella Federici Vescovini, "La classification des mathématiques d'après le prologue de l'*Expositio super theorica planetarum* de l'averroïste Thadée de Parme (Bologne, 1318)" en *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Louvain-la-neuve, Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1994).

San Isidoro, principal fuente para los autores medievales, no incluye la oniromancia en "De magis" (en sus *Etimologías*<sup>11</sup>), lo que prueba una importante desconexión entre la obra y la realidad, ya que de la Antigüedad (y la Antigüedad tardía) quedan suficientes testimonios como para saber que se trata de una forma de adivinación de gran éxito. El modelo isidoriano será arrastrado por las sucesivas reelaboraciones con su carga de prácticas greco-latinas, que en varias de sus formas se habían abandonado por completo. Sin embargo en sus *Sententiae* Isidoro sí señala explícitamente la práctica de la oniromancia:

*Somnia similia sunt auguriis, et qui ea intendunt, revera augurari noscuntur*<sup>12</sup>.

San Raimundo de Peñafort, aun dependiendo fuertemente del texto de las *Etimologías*, sí menciona la oniromancia, sin describirla: "*Item fit diuination sternutationibus, somniis & sortibus quas falso sortes dicunt Apostolorum & varia inspectione psalterii, evangeliorum & aliarum scripturarum*"<sup>13</sup>.

El esquema de Santo Tomás, que traduce Lope de Barrientos para su *Tratado de la divinança*<sup>14</sup>, divide estas técnicas según impliquen o no invocación explícita de los demonios. La estructura presenta más interés que una mera lista de nombres, aunque indudablemente sigue arrastrando la tradición escrita sobre el tema:

<sup>11</sup> *Isidori Hispalensi episcopi Etymologiarum sive originum Libri XX*, W. M. Lindsay (ed.) Tomo I Libro VIII viii-ix.

<sup>12</sup> *Sententiae*, PL 83, col. 670. [Los sueños son similares a los augurios, y los que acuden a ellos, realmente admiten el augurio.]

<sup>13</sup> *Summa Sti. Raymundi de Peniafort Barcinonensis Ord. Praedicator De Poenitentia et Matrimonio cum glossis Iohannis de Friburgo*. Roma, 1603. Libro primero (102-107) "De sortilegis et Divinis". [Igualmente se hace adivinación mediante estornudos, sueños y suertes que falsamente se denominan suertes de los Apóstoles, y diversas con un vistazo al Salterio, los Evangelios y otras escrituras].

<sup>14</sup> Lope de Barrientos, *Tratado de la divinança*, ed. cit., p. 157.

*Daemones autem expresse invocati solent futura praenuntiare multipliciter.*

*Praestigium*

*Divinatio somniorum*

*Nigromantia*

*Pytones*

*Per aliquas figuras vel signa quae in rebus inanimatis apparent:*

*geomantia*

*hydromantia*

*aeromantia*

*pyromantia*

*aruspicium*

*Divinatio autem quae fit absque expressa daemonum invocatione, in duo genera dividitur.*

*Aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum:*

*astrologos; qui et geneatici dicuntur*

*augurium, quod dicitur a garritu avium, sicut auspicium ab inspectione avium*

*omen, consideratio fiat circa verba hominum alia intentione dicta*

*consideretur aliquae dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes*

*chiromantia*

*spatulimantia*

*Divinatio quae fit ex consideratione eorum quae eveniunt ex quibusdam quae ab ominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum: sortum.*

*sive per protractionem punctorum (quod pertinet ad artem  
geomantiae)*

*ex plumbo liquefacto in aquam proiecto*

*cedulis, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis*

*festucis inaequalibus propositis*

*ex taxillorum projectione*

*quid aperienti librum occurat*<sup>15</sup>

Tomás de Aquino, al intentar elaborar un esquema completo y coherente respecto a estas prácticas, sí incluye y coloca la oniromancia, entendiéndola en este caso como una técnica con la que se aspira a conocer el futuro mediante un pacto expreso con los demonios (*Daemones expresse invocati*<sup>16</sup>). Puede sorprender la muy negativa categorización que esto demuestra, si no se tiene en cuenta el planteamiento previo: que no se trata de la posibilidad de que el futuro se manifieste en sueños (cuestión que trata ampliamente en otras partes de su obra), sino de una forma de adivinación inducida y opuesta por definición a la religión cristiana: según su razonamiento, Dios no va a manifestarse al soñador a través de ella, luego la única forma de que los sueños contengan conocimientos sobre el futuro (sin la intervención divina) es que haya habido un pacto con otros poderes.

Numerosos textos normativos se hacen eco de la prohibición expresa de adivinar mediante sueños; así, por ejemplo, figura en el *Decretum* de Graciano una mención explícita: *obseruare auguria*,

---

<sup>15</sup>*Secunda secundae. Quaestio XCV. "De superstitione divinatoria".*

<sup>16</sup>Sobre el origen de la idea de pacto diabólico, Russell, *Lucifer*, pp. 88-93; Schmitt, *Historia de la superstición*, pp. 22-25.

*requirere stellarum cursus et euentus ex iis futurorum rimari, seruare somnia, caeterisque huiusmodi superstitionibus implicari*<sup>17</sup>.

Las prácticas adivinatorias, entre las que la oniromancia se menciona expresamente, igual que los actos sacrílegos o los maleficios, reciben en los penitenciales españoles una pena de cinco años de penitencia. Si se trata de actos mágicos, la pena debe aplicarse tanto a quien lo realiza como a quien lo encarga (en su caso)<sup>18</sup>. Los libros sinodales siguen la misma pauta. En palabras de Pedro de Cuéllar:

*El primer mandamiento es que "avrás los Dios agenos ante mi".*

*E por este mandamiento, que es más defendimiento, son defendidos los ydolos e las otras sectas e leyes sinon la fe cathólica que es desuso dicha, e los entendimientos en los agüeros e sortilegios e las invocaciones de los diablos. Onde por esto es defendido en el derecho que los frutos non los deve omne requerir por adevinamientos, otramete ay grand pena, nin deve ir a aquellos que fazen invocación a los diablos*<sup>19</sup>.

Antonino de Florencia, en su famoso *Defecerunt*<sup>20</sup>, incluye la magia y la adivinación como uno de los pecados contra el primer mandamiento ("De la superstición"): "*Si observavit somnia faciens aliquas orationes et observationes et postea ex his qui somniat volendo de futuris et occultis*

<sup>17</sup>*Decretum Gratiani*. Lugduni, Apud Haeredes Gulielmi Rovillii, 1606. Pars II, Causa 26, Questio II, cap. IX. [Prestar atención a los augurios, indagar el curso de las estrellas, examinar a partir de estos los resultados de acontecimientos futuros, observar los sueños y ser enredado por cualquier otras supersticiones.]

<sup>18</sup>Francis Bezler, *Les penitentiels espagnols: Contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du Haut Moyen Age*. Münster, Aschendorff Münster, 1994, p. 289.

<sup>19</sup>Jose Luis Martín, Antonio Linage Conde, *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar*, Junta de Castilla y Leon, Consejería de Cultura y Bienestar Social, 1987, p. 173. Pedro de Cuéllar fue obispo de Segovia y en 1325 convocó un sínodo en su pueblo natal, Cuéllar, cuyo resultado fue la redacción del mencionado texto.

<sup>20</sup>Antonino de Florencia, *Summa confessionalis (Defecerunt)*, Venecia, Petrus Ioannes de Quarengis, 1499.

*iudicare et pronunciare mortale est, alias autem sine observatione adiuncta nimis adhibere fidem somniis peccatum est et si ex se non sit mortale tamen periculosum est quod sic dyabolus multos decipit*"<sup>21</sup>.

## VI.2.1 Libros de sueños

Tanto los profesionales de la interpretación de sueños como los simples aficionados tenían a su alcance textos a los que acudir con sus dudas. No recurren a los trabajos teóricos sobre el sueño (a los que los estudiosos se remitirían, cuya inspiración es Aristóteles) sino a una serie de obras muy difundidas con las que aplicar diversas técnicas mecánicas. Estos libros, muy populares, responden a una triple tipología según el componente del que parta la interpretación, que se analizará aislado tras descartarse los demás<sup>22</sup>.

El primer tipo es el alfabeto de sueños o libro de suertes (también llamado pseudo-José): reproducción del alfabeto latino presentado como tabla de referencia de signos, en el que cada letra tiene un significado onírico preciso. En su manejo se consulta la primera de un objeto visto en un sueño, o bien se abre un libro al azar (a menudo se acude al

---

<sup>21</sup>Antonino de Florencia, *Summa confessionalis*, ff. 47v-48r. [Si observó sueños haciendo algunas oraciones y observaciones y a partir de estos quien sueña quiere juzgar y adivinar sobre cosas futuras y ocultas es (pecado) mortal, otras cosas en cambio, sin la adjunta observación, creer excesivamente en sueños es pecado, si bien de por sí no sea mortal, sin embargo, es peligroso porque por esta vía el diablo engaña a muchos]

<sup>22</sup>Para los tipos de libros de sueños pueden consultarse *Dreaming in the Middle Ages*, de Steven Kruger (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), pp. 7-11, o André Paradis, "Les oniromanciens et leur traités des rêves", en Guy-H. Allard (ed.) *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montréal: L'Aurore, 1975, pp. 121-127.



*Salterio*), y con la letra que se encuentre se consulta aquél (se trata de la aplicación de otra forma de adivinación muy frecuente: abrir un libro por una página al azar).

Como segundo tipo aparece el lunario de sueños o calendario de sueños: la clave para interpretar el sueño se encuentra en la fase de la luna durante la noche en la que éste se presenta, independientemente de su contenido. No sólo los lunarios consideran relevante el día del mes en que un sueño se produce, sino que aparece como factor a considerar en obras de perspectiva más amplia, como el tratado de Shlomon Almoli. Algunos manuscritos recopilan una serie de lunarios con distintas aplicaciones, mientras en otros volúmenes los lunarios aparecen acompañando a textos médicos. Ni los libros de suertes, ni los lunarios, son métodos específicos de adivinación ligados al sueño, sino que incorporan formas muy difundidas de llegar a pronósticos (aplicables en una amplia casuística) y aparecen recogidos en manuscritos con otros textos de la misma índole.

Al tercer tipo corresponde el libro de sueños propiamente dicho, una especie de diccionario de sueños que se copia frecuentemente bajo los nombre de *Somniale Danielis*. Ofrece un significado rígido y unívoco para una serie de imágenes ordenadas alfabéticamente:

*Dentes suos cadere: aliquis de parentibus suis morietur.[...]*

*Frumenta aliqua tractare: infirmitatem significat.[...]*

*Fantasma viderit: lucrum ex insperato significat*<sup>23</sup>.

El texto, de origen griego (compuesto en el siglo IV y probablemente traducido al latín en el siglo VII), circuló y fue

---

<sup>23</sup>Lawrence T. Martin, *Somniale Danielis. An Edition of a Medieval Latin Dream interpretation Handbook*. Frankfurt a. M.; Bern, Cirencester (UK), Peter D. Lang, 1981, pp.119,128,129.

modificándose y ampliándose entre judíos, musulmanes y cristianos, ajustándose en algunos significados a las distintas realidades de las sociedades entre las que discurría<sup>24</sup>. La interpretación de estos símbolos no se apoya en la introspección sino en la combinación y yuxtaposición de los elementos ya existentes. Las sucesivas modificaciones van incorporando y matizando los elementos del *Somniale* de manera que permite identificar los valores y símbolos vigentes en la cultura en la que se está manejando.

Se conservan entre ciento cincuenta y doscientas variantes de la obra. Aparecen testimonios en toda Europa desde el siglo IX al XVI, y fue impresa muy tempranamente<sup>25</sup>. Se tradujo a todas las lenguas vernáculas y en su versión más extensa llega a las setecientas dieciséis entradas: en general, cuanto más tardía es la versión, más sueños contiene.

El propio Alberto Magno cita el *Somniale Danielis* en el espacio que le dedica a los sueños en su *Summa de creaturis* (II, *Summa de homine*, q. 50), del que toma el significado de algunos símbolos oníricos:

*Dicuntur enim idola distorta, quae secundum se non sunt idola futurorum, sed secundum se proprietates remotas. Verbi gratia, propter dispositionem concupiscentiae in corpore contingit somniare aliquem coitum, ut dicit Philosophus. Et quia virgines concupiscibiliores sunt, contingit eum somniare coire cum virgine: illud somnium ex idolis repraesentatis in ipso non significat aliquid in futuro, tamen propter proprietatem coitus virginis significat angustiam in futuro, ut dicitur in libro Danielis*<sup>26</sup>.

<sup>24</sup>Bologne, *De la antorcha a la hoguera*, pp. 117-119; Schmitt, *Historia de la superstición*, pp. 97-98.

<sup>25</sup>Se imprimió por toda Europa con la aparente excepción de España.

<sup>26</sup>*Summa de creaturis* II, q. 50, p. 440b, en Alberto Magno, *Opera omnia*, París, Vivès, 1890-1899 (ed. Borgnet), vol 38. [Se les llama imágenes confusas a las que según él no son imágenes de las cosas futuras sino, según él, propiedades

Estos textos pretendían disfrazar su tema, inequívocamente heterodoxo, con falsas atribuciones a los grandes intérpretes de sueños de la Biblia, José y Daniel, o mezclando entre sus instrucciones algunas plegarias cristianas (oraciones que debían pronunciarse antes, mientras otras llegan a un pronóstico); algunos lunarios asocian las fechas del calendario lunar con acontecimientos bíblicos: creación de Adán, de Eva, etc. A pesar de lo señalado por André Paradis:

*La lecture des clefs de songes latines montre bien comment la forme virtuellement condamnable de ces documents (en tant qu'ils se présentent comme des traités divinatoires) se trouve amplement compensée par la matière revue, corrigée et augmentée sous la plume des copistes chrétiens<sup>27</sup>.*

Estos detalles no evitaron la denuncia de las autoridades eclesiásticas contra todos estos libros de sueños en sus variadas formas. Tanto Graciano en el *Decretum* como Juan de Salisbury en el *Policraticus*<sup>28</sup> critican expresamente el *Somniale Danielis*:

*Non obseruetis dies, qui dicuntur Aegyptiaci aut Calendas Ianuarii... siue qui per quosdam numeros literarum et Lunae et per Pythagoricam necromantiam aegrotantium uitam, uel mortem, uel prospera, uel aduersa, futura inquirunt, siue qui attendunt somnialia scripta et falso Danielis nomine intitulata, et sortes, quae dicuntur sanctorum Apostolorum et auguria auium...<sup>29</sup>*

---

remotas. Es decir, por causa de la disposición de la concupiscencia en el cuerpo a alguien le sobreviene soñar con el coito, como dice el Filósofo. Y por eso las doncellas son más concupiscibles, y les acontece soñar con tener tratos con una joven, tal sueño, a partir de las imágenes representadas en el mismo, no significa nada en el futuro, aunque a causa de su propiedad el trato con una virgen significa angustia en el futuro como se dice en el *Libro de Daniel*.]

<sup>27</sup> André Paradis, "Les oniromanciens et leur traités des rêves", en Guy-H. Allard (ed.) *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, L'Aurore, p. 127.

<sup>28</sup> Juan de Salisbury, *Policraticus*, lib. II, cap. 17 (Turnholt, Brepols, 1993, p. 102): *Unde patet coniectorium qui nomine Danielis inscribitur auctoritas et veritatis robore destitutum...*

<sup>29</sup> *Decretum Gratiani*, pars II causa 26 q. 7 cap. 16. [No observeis los días que llaman egipcios o calendas de enero... o quienes por ciertos números de letras y de la

Los manuscritos conservados, por otra parte, dan fe inequívoca del éxito y difusión a pesar de las condenas: algunas de las copias conservadas fueron realizadas con una riqueza y esmero que demuestra que iban destinadas a reyes o que circularían en ámbitos eclesiásticos.

### VI.3 El sueño y la lujuria

Los incubos y súcubos, los sueños eróticos y la polución en sueños son las tres vertientes interrelacionadas en las que se presenta este problema. Su manifiesto carácter incontrolable resulta especialmente turbador<sup>30</sup>. Todos los libros dedicados al tema hacen referencia a los sueños de contenido erótico, incluidos los que ofrecen imágenes incestuosas, y los interpretan dejando al margen un valor sexual efectivo; sirvan como ejemplo algunas entradas del *Somniale Danielis*:

*Cum sorore concumbere: damnum significat.*

*Cum matre: securitatem significat.*

*Cum virgine concumbere: anxietatem significat*<sup>31</sup>.

Una de las figuras más amenazadoras de la noche se materializa como una entidad lujuriosa que asalta y asfixia al durmiente, y que aparece en la tradición occidental bajo el nombre de *ephialtés* (término

---

*luna, o por necromancia pitagórica la vida de los enfermos, o la muerte, o los prósperos o adversos acontecimientos futuros inquietan, o los que prestan atención a los libros de sueños escritos y falsamente titulados con el nombre de Daniel, y las suertes que llaman de los santos apóstoles y los augurios de las aves...]*

<sup>30</sup>Luis Gil ha realizado un preciso estudio en el que recoge los variados aspectos del problema: "*Procul recedant sompna*. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana" en J. L. Melena ed., *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, Victoriaco Vasconum, 1985, parte I, pp. 193-219.

<sup>31</sup>Lawrence T. Martin, *Somniale Danielis*, p. 114.

griego) e incubo o súcubo (latinos)<sup>32</sup>. Que esta creencia se fundamente en sensaciones psicosomáticas rastreables aún hoy, explicaría la presencia de esta figura en culturas muy variadas:

*Son así muy interesantes los ejemplos de mujeres de la sociedad moderna e incluso urbana estudiados por ellos, que tienen una sensación de angustia unida a la de la presencia de una persona que puede a veces producirles, después, una sensación voluptuosa. Es decir, que el "sucubato" está documentado médicamente aunque no sé si los casos son muy abundantes*<sup>33</sup>.

El nombre griego *ephialtés* se remonta al personaje mitológico de Efialtes, hermano de Oto e hijo bastardo de Ifimedia y Poseidón; los hermanos, que habían crecido hasta un tamaño descomunal, declararon la guerra al Olimpo. Oto pretendía ultrajar a Artemis y Efialtes gozar de Hera. Artemis consiguió engañarles y que se mataran mutuamente. Se trata, según señala Robert Graves, de una versión popular de la Rebelión de los Gigantes. Los hermanos a la vez "personifican el incubo o pesadilla orgiástica que ahoga y violenta a las mujeres dormidas"<sup>34</sup>.

Este nombre se conserva y aparece por ejemplo en el *Universal vocabulario en latín y romance* de Alfonso de Palencia, impreso en Sevilla, 1490: "Effialtes, en griego, en latín es incubo o pesadilla, viene esta passion a los que por pesado e hondo sueño demasiado piensan dormiendo que los ahogan e que sobre sy se echa alguno que le aprime tanto el cuerpo fasta que lo quiera matar" (fol. 127r).

Las distintas culturas identifican a estos espíritus lascivos con diversas entidades, que aprovechan la noche para en cierta forma tiranizar a los durmientes. En la tradición judeo-cristiana el motivo tiene

<sup>32</sup>Russell, *Lucifer*, pp. 205-206, 232; Schmitt, *Historia de la superstición*, p. 58.

<sup>33</sup>Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 309.

<sup>34</sup>Robert Graves, *Los mitos griegos*, Madrid: Alianza Editorial, 1985, vol. 1, "Los Alóadas", pp. 166-169.

también una importante raigambre: Lilith, que la *Vulgata* traduce por Lamia, es el prototipo de demonio femenino<sup>35</sup>. Aparece en *Isaias* 34,14, y la mayor parte de su leyenda procede del folclore, que le atribuye tanto el papel de ladrona de niños como el de la primera mujer de Adán, con el que engendró una raza de demonios, espíritus y fantasmas.

En relación con este mismo tema se encuentran en la tradición las historias de seducción entre ángeles y mujeres. El tema de los ángeles lujuriosos aparece en Flavio Josefo (*Antigüedades*, 1,3,1) y es un motivo importante dentro de la literatura judía en la Alta Edad Media, como las *Crónicas de Jerahmeel* (ca. 1150).

En el *Libro del esplendor, Zohar*, compilación de folclore y glosas de la *Biblia*, hay numerosas referencias a espíritus femeninos que mantuvieron relaciones sexuales con Adán, a lo que Rabí Isaac comenta que no es extraño porque en cualquier momento se acercan al hombre dormido espíritus femeninos para concebir y así dar a luz. Según él también los demonios mantuvieron relaciones con Caín, de lo cual se originó una serie de duendes y demonios. Según Rabí Hiya, los espíritus celestiales, a pesar de su substancia etérea, pueden unirse a los hombres haciéndose densos como el aire al descender del cielo<sup>36</sup>.

San Agustín y otros autores del período de la Antigüedad tardía consideraron los clásicos incubos como demonios que procreaban con humanos (*De Civitate Dei*, 15,23 discute los incubos). Justino Mártir (ca. 100-165) menciona los demonios perversos que corrompen a mujeres y hombres, y Lactancio habla de los ángeles que cayeron por mantener

---

<sup>35</sup>Luis Gil "*Procul recedant sompnia.*", p. 194.

<sup>36</sup>Bereshith I, 54a-55a, 57b; Leviticus V 76b-77a; Ginzberg V, p. 133; referencias tomadas de Nicholas Kiessling *The Incubus in English Literature: Provenance and Progeny*, Washington: Washington State University Press, 1977.

relaciones sexuales con mujeres y se convirtieron en ministros de Satanás, y los identifica en el relato del capítulo 6 del *Génesis*<sup>37</sup>.

Muy tempranamente se reconoce el fuerte componente fisiológico presente en las sensaciones de opresión que se perciben durante el sueño y que a menudo se identifican con el incubo que, con un interés lascivo, proyecta su peso sobre la mujer. La identificación del incubo con la pesadilla, incluso como sinónimos, figura en textos teóricos y especialmente médicos. En esa línea aparece en Escribonio Largo (siglo I d. C.)<sup>38</sup>. Los médicos analizan estas sensaciones como una opresión del corazón, relacionada e incrementada por la congestión de los espíritus animales que no pueden alcanzar los distintos miembros. El peso que se siente no es sino el del estómago apoyado sobre el corazón cuando se duerme boca arriba. Incluso en el anónimo *Expositio somniorum*, del siglo XIII, se explica que los incubos, conocidos popularmente como enanos o sátiros que se sientan sobre el durmiente, no son sino la sensación de opresión producida por la presión de la sangre junto al corazón<sup>39</sup>. Por éste, entre otros motivos, los distintos tratados con secciones sobre higiene no perdían la oportunidad de señalar cuáles eran las posturas más saludables para dormir.

La posibilidad de que estos demonios puedan procrear con las mujeres con las que yacen, como se decía en la leyenda de determinados personajes (de entre éstos el emblemático sería Merlín<sup>40</sup>) preocupó

---

<sup>37</sup>La identificación del episodio de la seducción de los ángeles por mujeres con los incubos reaparece con gran fuerza en el *Malleus Maleficarum*, H. Kramer, J. Sprenger, *The Malleus Maleficarum*, ed. int. y notas del Rev. Montague Summers, New York: Dover Publications, 1971, *Vid. esp. parte I questio III y parte II, questio I capítulo 4.*

<sup>38</sup>Luis Gil "*Procul recedant sompnia..*", p. 195.

<sup>39</sup>Thorndike, *A History of Magic*, vol. II, pp. 297-300.

<sup>40</sup>Aspecto que trata el Tostado en *Las cinco figuratas paradoxas* (ed. cit.), pp. 109-110.

bastante a determinadas autoridades intelectuales por sus implicaciones en los campos de la teología, la demonología e incluso la física aristotélica, ya que que una entidad incorpórea, espiritual, pudiera llevar a cabo actos materiales con consecuencias materiales contradecía directamente las normas científicas aplicadas<sup>41</sup>.

La solución ofrecida para dar cuenta de las concepciones, que según estos estudiosos son producto del contacto con incubos, aparece en Guillermo de Auvergne (ca. 1180-1249), que explica que el demonio, actuando como súcubo, se apropia de semen que luego deposita en la mujer cuando la aborda como incubo; el resultado de la unión no sería, por tanto, hijo del espíritu maligno, sino totalmente humano. Este planteamiento llega al *Malleus Maleficarum*, a partir del cual adquiere una gran resonancia en los procesos que utilizaron este texto como referente principal. Heinrich Kramer y James Sprenger señalan entre las actividades propias de los demonios la de molestar a los que duermen; en su manual dedican a la actividad de incubos y súcubos la cuestión tercera de la primera parte y la cuestión primera, capítulo cuarto, de la segunda parte.

En la primera discuten en detalle si será posible, y cómo, que unas entidades incorpóreas puedan procrear; para llegar a la mencionada conclusión y para discutir la posibilidad e identificación de la acción de estos demonios, recurre a distintas fuentes (la *Biblia*, San Isidoro, San Agustín o Santo Tomás), si bien indican que, al margen de esta autoridades, numerosos casos se han dado entre los cristianos que demuestran tal actividad de los espíritus. En la segunda parte abordan cuestiones de índole más práctica, concernientes a la acción de las brujas

---

<sup>41</sup>*Malleus Maleficarum*, p. I, q. III y p. II, q. I, cap. 4.



en este respecto, dividiendo el tema en seis puntos: los dos primeros retoman lo tratado en la primera parte, de forma más concisa explican qué tipo de cuerpo puede asumir el demonio para mantener relaciones sexuales y despejan las cuestiones referentes a la transmisión del semen. Los otros puntos tratan de qué lugares y tiempos son más a propósito para estos encuentros, si el acto es visible para las mujeres, si afecta sólo a aquellos que fueron consagrados a los demonios por la comadrona y si se encuentra más placer en estos actos que en los naturales.

La polución en sueños implica de nuevo manifestación posible de lujuria en el durmiente, problema al que en la tradición judía ofrece una solución muy concreta: " Si hay entre los tuyos un hombre que no esté puro, por causa de una polución nocturna, saldrá del campamento y no volverá a entrar. Pero al llegar la tarde se lavará y a la puesta del sol podrá volver al campamento" (*Deut.* 23, 11-12). Esta respuesta resultaba sin embargo insuficiente desde un punto de vista cristiano:

*Pero, no obstante, habida cuenta de que el concepto cristiano de la pureza revertía sobre el alma y estimaba insuficiente estas cómodas prácticas externas, la solución formalista no bastaba para apaciguar los escrúpulos de conciencia. Antes bien, estos surgían de modo espontáneo, por más que las autoridades eclesiásticas tuvieran el cuidado de debelar las pertinaces reliquias de prácticas supersticiosas judaicas y paganas. Así, en las Constituciones Apostolorum, una refundición hecha a principios del siglo V de escritos anteriores, cuyos primeros seis libros reelaboran la Didascalia apostólica (constituída en Siria o Palestina en el siglo III), se encuentra una impresionante condena, por*

*extimarla paganizante, de la creencia de que la polución nocturna, el legítimo comercio sexual, la menstruación y la muerte son causa de impureza*<sup>42</sup>.

En los penitenciales se desglosan una serie de casos con los que delimitar el problema de la polución nocturna, relacionándolo con la posibilidad de pecar en sueños (lo que puede interpretarse como soñar que se mantienen relaciones sexuales) y sobre todo con la intencionalidad que el individuo haya tenido durante el día. Esas delimitaciones resultan en ocasiones bastante confusas (si deseó pecar en sueños pero no pudo, si pecó pero no hubo polución, y si la hubo).

Los textos penitenciales también incluyen la posibilidad de que tal acontecimiento se deba a motivos fisiológicos, y algunos autores (como Gregorio Magno) permitirían en tal situación comulgar al sacerdote, si bien deberá ser otro quien celebre la misa<sup>43</sup>. Posteriores elaboraciones sobre el tema especificarán si tales sueños fueron acompañados o provocados por fantasías impuras, lo que impediría comulgar y celebrar a un sacerdote; si no ha habido tales pensamientos deliberados, un sacerdote podría, en caso de necesidad, celebrar misa. Para Antonino de Florencia el pecado mortal se produce si la polución es resultado de la voluntad, sea durmiendo o velando, pero no es pecado mortal si no proviene de la voluntad<sup>44</sup>.

En los penitenciales españoles se tipifican los problemas de emisión seminal durante el sueño, que debe purgarse mediante la recitación de una cantidad determinada de salmos cuyo número varía según los penitenciales; el penitencial silense añade que deberá

---

<sup>42</sup>Luis Gil "*Procul recedant sompnia.*", p. 212.

<sup>43</sup>Payer, *Sex and the Penitentials: the development of a sexual code, 550-1150*, Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1984, pp. 50-51.

<sup>44</sup>Antonino de Florencia, *Defecerunt*, Venecia: Hierónimo Cauualcalupo, 1563 cap. 117, "Della pollutione procurata" (ff. 137v-138r).

cumplirse en posición de prosternación. En estas fuentes no se toma en cuenta la intencionalidad o falta de ella, esto disminuiría la culpa pero no la hace desaparecer y la pena sigue siendo necesaria:

*Cela signifie que l'émission séminale était considérée comme tellement grave chez un clerc que celui-ci était, en dehors de toute intention peccamineuse, justiciable d'une expiation pénitentielle. Comme l'indique le terme unanimement utilisé par nos textes (pollutus), on considérait cette manifestation physiologique comme une souillure exigeant un rite de purification<sup>45</sup>.*

La penitencia se agrava si tal sueño y emisión se han producido cuando el religioso dormía durante los oficios y por lo tanto en la iglesia. Francis Bezler señala que, como caso de emisión seminal durante la vigilia, figura en los penitenciales españoles aquella que se produce por causa del contacto con fantasmas; estos fantasmas sexuales pueden identificarse con los súcubos que como fantasías asaltarían a hombres sometidos al voto de castidad<sup>46</sup>. En esta línea se determina el *Libro sinodal* de Pedro de Cuéllar:

*Nin deve ser en pecado quien tal sacrificio faze, pero si acaesçe polução nocturna al preste por la superfluydat de la natura o por enfermedat, por tal polução non deve dexar de çelebrar; mas quando deçiende esta polução de la superfluydat del comer o del beber mas de lo que conviene al saçerdote segund la conplision que a, deve abstener de resçebir el Cuerpo de Dios aquel dia e de fazer tal sacrificio, mas si tornare concusion non acaesçio en tal pleito, bien puede resçebir el Cuerpo de Dios aquel dia, mas non celebrar, salvo si non fuere y otro preste; pero si esta polução vino de otra cogitaçion que codiçio alguna*

<sup>45</sup>Francis Bezler, *Les pénitentiels espagnols*, p.197.

<sup>46</sup>Francis Bezler, *Les pénitentiels espagnols*, p. 197. Caesarius de Hesterbach también ofrece ejemplos de seducción por incubos y súcubos durante la vigilia en su libro III.

*muger, en tal polucion peco gravemente e por ende tal commo este non deve çelebrar*<sup>47</sup>.

En Lope de Barrientos aparece el que era criterio aceptado para calibrar si una polución en sueños puede considerarse pecaminosa o no: la voluntad y pensamientos durante la vigilia será lo que lo determine<sup>48</sup>. Si el sueño es consecuencia directa de los pensamientos tenidos durante el día implica una actitud pecaminosa, porque es la plasmación de un deseo. Si los pensamientos del soñador durante el día no entraron en esta área, si sus pensamietos no son reprobables, el cristiano no debe culparse por lo sucedido mientras dormía, y entonces puede atribuirse a un desorden fisiológico. Sin embargo claramente en experiencias de este tipo hay un componente de culpabilización que no se anula con tanta facilidad, y que en muchos casos proyecta una sombra sobre la pureza o castidad del soñador.

#### VI.4 El sueño y la pereza

La posibilidad de que entregarse al placer del sueño tuviera un componente pecaminoso se deriva de que todo disfrute de los deleites corporales es potencialmente condenable. Una de las más peculiares manifestaciones de la discusión que suscita la conveniencia o no de disciplinar el cuerpo privándolo de sueño se encarnó en la herejía de los *nyctages*. Los *nyctages* o *nyctazontes* fueron perseguidos por oponerse a la costumbre de los primeros cristianos de velar durante la noche para

---

<sup>47</sup>*Synodicum Hispanum*, VI, p. 334.

<sup>48</sup>*Tratado del dormir*, pp. 47-50.

cantar alabanzas a Dios; defendían que la noche no debía utilizarse para rezar sino para dormir<sup>49</sup>. San Isidoro los menciona así: "*Nyctages a somno nuncupati, quod vigiliis noctis respuant, superstitionem esse dicentes jura temerari divina, qui noctem ad requiem tribuit*"<sup>50</sup>. Sin embargo, cómo se ubica el dormir demasiado en el esquema de los pecados capitales requirió una evolución larga y compleja.

El demonio de la acedia recorrió un largo camino hasta convertirse en el popular y simplificado pecado de la pereza. Hoy por hoy, como ya ocurría entre las clases populares de la Edad Media, nos cuesta reconocer en este pecado al "demonio del mediodía" que atormentaba a los padres del desierto, lo mismo que nos cuesta equiparar moralmente este pecado con el resto de los pecados capitales. La razón es la poca consciencia del verdadero significado y origen del problema: el delito de acedia, de pereza, desde el punto de vista doctrinal tiene entre sus más radicales manifestaciones la desesperación y el suicidio<sup>51</sup>.

Muy tempranamente se señaló en la acedia un gran componente fisiológico y psicológico. A las autoridades eclesiásticas no se les escapaba que un desmesurado celo y martirización conducían a este tipo de síntomas, que a menudo se presentaban precisamente en los más devotos y estudiosos. Recomendaban por tanto sensatez frente a los excesos.

Ya Evagrius Ponticus (siglo IV), figura destacada en el desarrollo teórico de la figura de los siete pecados capitales, identificó el demonio

---

<sup>49</sup>F.A.A. Pluquet, *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*. Publiée par M. L'abbé J.P. Migne. Aumentado, revisado y corregido por Justin Joseph Clavis, Amsterdam, Associated Publishers Amsterdam N.V., 1969. vol. I col. 1064.

<sup>50</sup>*Etymologiarum* lib. VIII, en *PL Index heareseon omnium* (vol 219).

<sup>51</sup>Para la historia de este pecado: Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967.

de la acedia como el "demonio del mediodía" que hacía a los monjes estar inquietos, sentir que el día no se acababa nunca y buscar distracciones. El término ακηδία probablemente proviene de la traducción de la *Biblia de los Setenta*, con el sentido con el que aparece en, por ejemplo, el Salmo 118, verso 28 (en castellano aparece actualmente traducido como "tedio")<sup>52</sup>; tal término no aparece en el *Nuevo Testamento*.

Juan Casiano, en sus *Conlationes* (*Conlatio* V, 11), distingue:

*Tristitiae genera sunt duo, unum quod uel iracundia desinente uel de inlato damno ac desiderio praepedito cassatoque generatur, aliud quod de inrationabili mentis anxietate seu desperatione descendit. Acediae genera sunt duo, unum quod ad somnum praecipitat aestuantes, aliud quod cellam deserere ac fugere cohortatur*<sup>53</sup>.

Casiano señala una serie de vicios que provienen de este pecado (que en él aparece como *acedia* y *tristitia*): *amaritudo*, *otiositas*, *somnolentia*, *importunitas mentis*, *curiositas*, *verbositas*, *inquieta corporis*, *instabilitas*, *pusillanimitas* y *desperatio*. Otros teólogos relacionaban la acedia con conceptos como *torpor*, *taedium*, *fastidium* o *tristitia*<sup>54</sup>.

Tomás de Aquino aborda en varias de sus obras esta cuestión que define como "*tristitia de spirituali bono*", pena o aversión que el hombre siente contra su bien espiritual, contra Dios y lo que le ata; se opone a la alegría espiritual, que a su vez forma parte de la virtud teologal de la

<sup>52</sup>*Vulgata*, Salmo 118, 28: *Dormitavit anima mea prae taedio*.

<sup>53</sup>*Conlatio* V, 11. [Los géneros de la tristeza son dos, uno que es generado por, bien la ira que cesa, bien a partir de un daño producido y un deseo impedido y roto; otro que deriva de la ansiedad irracional o la desesperación de la mente. Los géneros de la acedia son dos, uno que precipita a los que la sufren al sueño, otro que anima a abandonar la celda y huir.]

<sup>54</sup>Casiano también dedica sendos libros a la acedia y la tristeza en sus *Institutiones cenobiorum*.

caridad; puesto que se opone a ésta es teóricamente un pecado mortal, pero de hecho llega a tal cuando esta aversión goza del consentimiento total de la razón. Opone este pecado al tercer mandamiento, porque interpreta el "respetar las fiestas" con "*quies mentis in Deo*", como equivalente de "*gaudium de bono divino*" (tomando *quies* en el sentido aristotélico de "estado afectivo en el que la voluntad disfruta de la posesión de algún bien")<sup>55</sup>.

Alcuino de York distribuía los vicios según resultaran de la corrupción de una u otra potencia del alma<sup>56</sup>, y atribuía *tristitia* y acedia a un problema en la parte irascible. Alejandro de Hales define una correlación entre las partes del ser humano y los siete pecados capitales, en la que la acedia aflige a la parte racional del alma<sup>57</sup>. La suya es la más amplia y detallada discusión sobre la acedia en todos sus aspectos<sup>58</sup>: su nombre y derivados, su definición, su origen y causa y si se trata de un vicio capital, contra qué virtud y mandamiento atenta, etc.

Otros autores escolásticos (como Guillermo de Auvergne o Juan de Gales)<sup>59</sup> señalan el humor melancólico entre las posibles causas de la acedia, y recomiendan la música para aliviarla. Juan de Gales indica que la acedia no es únicamente un pecado espiritual sino también carnal, ya que si el hombre se entrega sin refrenarse a las tres pasiones naturales

---

<sup>55</sup>Durante la Edad Media se manejaban sistemas de oposiciones y relaciones entre los siete vicios capitales y las siete virtudes, los dones del Espíritu Santo, las siete peticiones de la oración de Cristo o las siete bendiciones del Sermón de la Montaña; sólo algunas de estas equivalencias se mantiene frente al pensamiento escolástico.

<sup>56</sup>Según el modelo platónico de un alma compuesta de tres partes: racional, irascible y concupiscible. Esta distribución de vicios aparece en la obra de Alcuino *De animae ratione liber ad Eulalam virginem*, IV; Wenzel, *The Sin of Sloth*, p. 41.

<sup>57</sup>Alejandro de Hales *Summa theologica* II-II q. 498.

<sup>58</sup>Alejandro de Hales *Summa theologica* II-II nos. 559-69; 636-37 (III, 551-60, 612-14).

<sup>59</sup>Wenzel, *The Sin of Sloth*, pp. 171-173.

del cuerpo, deseo de alimentarse y beber, el deseo sexual y el deseo de dormir, está incurriendo en tres pecados: gula, lujuria y acedia. Se aprecia como el concepto va deteriorándose desde ser un vicio espiritual hasta un vicio carnal. Más específico es Roberto Grösseteste<sup>60</sup> que opta por dividir el pecado en dos subcategorías claras: *interna mentis tristitia*, una especie de pereza del espíritu que provoca en el hombre el desinterés en sus actividades hacia Dios, y *otium corporis*, pereza del cuerpo (especialmente a la hora de realizar buenas obras). El último término de esta evolución aparece en Alain de Lille, que identifica la forma inferior del sueño con la pereza, que convierte al hombre en un diablo:

*Sunt autem tres species somnii. Primum et praecipuum est contemplationis, per quod rapitur homo ad videndum coelestia. Secundum est, imaginationis, per quod imaginaturabilia. Tertium autem est pigritiae, per quod somniat stulta[...]. Per primum somnum fit homo deus, per secundum fit homo spiritus, per tertium fit pecus. In primo apparet Deus, in secundo spiritus, in tertio diabolus<sup>61</sup>.*

De la acedia los penitenciales frecuentemente enfatizan tres aspectos: la pereza, la somnolencia y la inestabilidad. Como formas de la pereza figuran la excesiva preocupación por el bienestar corporal, la ociosidad (que hace al hombre dedicarse a cosas vanas, a actividades mundanas hasta que tiene que acudir a sus obligaciones y se siente dominado por la somnolencia), el deseo de tumbarse y dormir; esta

<sup>60</sup>Wenzel, *The Sin of Sloth*, p. 173.

<sup>61</sup>Alain de Lille *Summa de arte praedicatoria*, PL 210, col. 126. [Hay tres tipos de sueño. El primero y superior es de contemplación, por el cual el hombre es raptado para ver las cosas celestiales. El segundo es de imaginación, por el cual se imaginan cosas visibles. El tercero es de pereza, por el que sueña tonterías [...]. Por el primer sueño el hombre se hace divino, por el segundo el hombre se hace espíritu, por el tercero se hace un bruto. En el primero se muestra Dios, en el segundo un espíritu, en el tercero el diablo.]



misma forma de pereza afligirá al hombre cuando ha caído en el pecado y debería buscar la manera de reconciliarse con Dios, y se extiende a la cobardía a la hora de emprender buenas obras. La negligencia afecta a las necesidades espirituales, se convierte en el rechazo a recibir recriminación. También se manifiesta como una tristeza que puede derivar hacia un tedio vital e incluso hacia la desesperación. Los penitenciales recogen también el problema del exceso de celo, un sacrificio religioso que en determinados casos conducen al creyente a la enfermedad y a la mencionada negligencia que tan gravemente pone en peligro su alma.

En el *Defecerunt*, Antonino de Florencia aborda el pecado de la acedia ("De la acedia, cuarto pecado capital", capítulo 88) y la aborda como horror a obrar bien, sobre todo en acciones religiosas a las que estaría obligado, incluyendo la idea de que esa tristeza (tristeza profunda que lleva a lamentarse de haber nacido) es pecado mortal si goza del consentimiento de la razón. A este pecado le siguen unos capítulos relativos a las malas conductas a él asociadas: la pereza, la "mente vagabunda", la negligencia en general y la negligencia en comunión y en confesión.

En la historiada ejemplificación de los distintos pecados que figura en el *Dialogus miraculorum*<sup>62</sup> queda proporcionalmente algo de la razón original de la acedia. La visión de este pecado como una desesperación respecto a Dios, que en última instancia conduce al suicidio, convive (y pierde terreno) frente a la idea de la pereza en su sentido literal. Es difícil comprender cómo Caesarius de Heisterbach engloba bajo un mismo epígrafe conceptos tan diferentes (y muestra que para él no se

---

<sup>62</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, "Distinctio quarta de tentatione".

trata sino de distintas manifestaciones de un mismo problema). En las narraciones de esta sección se alternan personajes dominados por la angustia religiosa con los simples vagos. El dormir (durante los oficios religiosos) caracteriza inequívocamente a estos últimos.

El monje, en su diálogo con el novicio, inicia la sección dedicada a la acedia explicándola en su sentido más puro como la angustia y amargura que abruman al hombre y lo conducen a la desesperación<sup>63</sup>. Al comenzar a ilustrar este pecado, lo aborda en primer lugar según lo que hoy entenderíamos por pereza: monjes que no se levantan para cumplir con sus obligaciones porque creen que están enfermos o que seestean en la iglesia. Los capítulos XXVIII a XXXVIII (con excepción del XXXI) de la *Distinctio Quarta* muestran a religiosos que incumplen sus plegarias porque se quedan dormidos. En varios casos se trata de algo premeditado (y posiblemente muy frecuente) y se nos describe cómo varios individuos se acomodan en poses de plegaria lo suficientemente cómodas como para permitirles dormir sin llamar la atención; frente a otros pecados más llamativos o infrecuentes, sin duda al novicio le bastaría con afinar la vista durante el culto para apreciar hasta qué punto el "demonio de la somnolencia" hacía mella en sus correligionarios, eso si no padecía personalmente por tal tentación.

Lo sobrenatural irrumpe en esta parcela de la vida cotidiana del convento bien desde el mismo infierno, que deja ver su mano, bien desde el cielo que amonesta. La especial vinculación entre el sueño y la pereza determina que sea mientras duermen cuando muchos de estos pecadores entran en contrato con las obras celestiales y diabólicas, o por lo menos pueda sospecharse tal cosa. Mientras duerme en la iglesia,

---

<sup>63</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XXVII.

un joven monje es amonestado por la Virgen<sup>64</sup> (ya que hasta el momento el joven había sido un vivo ejemplo de sacrificio) y otro contempla en sueños como el crucifijo le da la espalda<sup>65</sup>; en un caso el Crucificado despierta a un monje y le da tal golpe que muere a los tres días<sup>66</sup>. El demonio se manifiesta en aquellos que se duermen durante los oficios en forma de gato, de serpiente, de cerdo<sup>67</sup>, o azota al durmiente (Caesario cita el regocijo que produjo entre los monjes ésto último: el monje Frederick, que despertó en mitad del canto de los salmos e, intentando apartar la cabeza del demonio que en sueños iba a golpearle, dio un cabezazo contra el muro<sup>68</sup>). Caesario añade a su pintoresco relato el ejemplo del abad Gevard quien, viendo a su grey dormirse durante su sermón, atrae la atención de los suyos diciendo: "Hubo un rey llamado Arturo.."; contemplando como así consigue atraer su atención, les recrimina por dormirse mientras se les habla de Dios y despertarse para las historias<sup>69</sup>.

Dormirse en la iglesia era una tentación muy intensa: el autor recoge el testimonio de dos nobles que afirmaban no había lecho más agradable ni somnolencia más profunda que la que se sentía en la capilla del monasterio (donde habían pasado cierto tiempo); llegando al punto de que el caballero Henry de Bohn ofreció pagar lo que quisiera el abad a cambio de aquella columna de la iglesia en la que se apoyaba, para llevársela y combatir así el insomnio<sup>70</sup>.

---

<sup>64</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XXX.

<sup>65</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XXIX.

<sup>66</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XXXVIII.

<sup>67</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, caps. XXXII, XXXIII, XXXV.

<sup>68</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XXXIII.

<sup>69</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XXXVI.

<sup>70</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XXXVII.

Sin más explicaciones o transición, el narrador incluye una serie de relatos sobre la desesperación: el corte supone un brusco salto, desde el pintoresco relato de los frailes que se duermen durante los oficios a la descripción, con trazos concisos y eficaces, de la angustia que conduce al suicidio. Describe una serie de procesos muy cercanos a la sensibilidad actual, retratando las dudas sobre la posibilidad de la salvación e incluso la existencia de Dios<sup>71</sup>.

Si hasta este punto el pecado de acedia en el *Diálogo* generalmente señalaba la flojedad o desinterés en la obediencia religiosa, a partir de aquí será muestra de todo lo contrario. La historia del monje Baldwin<sup>72</sup> ejemplifica como su tentativa de suicidio es resultado de su exceso en la práctica religiosa, que le lleva al punto de sufrir de melancolía y acabar enloqueciendo, por lo que la Iglesia recomendaba moderación y buen criterio a la hora del sacrificio personal, ya que los extremos podían conducir igualmente a la perdición.

Desde la primera aparición del pecado de acedia en su sentido original se indica que aflige especialmente a los mejores, los más cumplidores con sus obligaciones religiosas, los más escrupulosos. De esa forma un hermano se obsesiona con la idea (es tentado por el diablo con la idea) de que por ser hijo ilegítimo nunca accederá al Reino de los Cielos<sup>73</sup>: sólo la intervención divina, una visión en sueños, le saca de su error y le devuelve la confianza.

Introduce también la opción de que esta tentación se manifieste como una enfermedad, la de la melancolía (*tristitiam et ex tristitia desperationem*), una angustia que en primer lugar se manifiesta como

---

<sup>71</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XXXIX.

<sup>72</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XLV.

<sup>73</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XXXI.

un deseo de abandonar el claustro, como el que asalta a una devota joven<sup>74</sup>, -una novicia que después de rechazar el matrimonio y enclaustrarse llega a dudar de la existencia de Dios. Su previa entrega y las oraciones de los religiosos la hacen merecedora de una visión divina, con lo que sus ojos despejan sus dudas de fe.

Otros relatos nos muestran qué ocurre cuando no se produce un acontecimiento extraordinario que reconcilia al desesperado<sup>75</sup>. De nuevo se trata de individuos respetados por la rectitud en su comportamiento, por su celo religioso, pero que son asaltados por la melancolía, por la acedia. Desesperan de su salvación hasta intentar el suicidio, con o sin éxito<sup>76</sup>. La desesperación de otros suicidas mencionados no responde a preocupaciones tan trascendentes, aunque el autor los describe igualmente como ejemplos de melancolía: la monja arrastrada a la desesperación por un religioso perverso<sup>77</sup>, la joven abandonada por su amante<sup>78</sup>, o el jugador que apostó sus ropas<sup>79</sup>.

Los últimos capítulos dedicados a este pecado lo muestran en formas menos dramáticas, según se manifiesta en pecados menores que se asocian a él (cobardía, blasfemia...)<sup>80</sup>. El miedo a la vida religiosa, la cobardía a la hora de recibir las ordenes se manifiesta en distintos individuos como un temor a no ser capaz de soportar los votos (como el de silencio) o las incomodidades (temor de sufrir piojos). Estos son ejemplos de superación de esta tentación, y los hombres se sobreponen

---

<sup>74</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XXXIX.

<sup>75</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, caps. XL-XLI.

<sup>76</sup>Especialmente llamativo es el caso de la monja que se lanza a un río intentando suicidarse (cap. XL), para que el agua se lleve su cuerpo y no sufrir la humillación de no ser enterrada en sagrado.

<sup>77</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XLII.

<sup>78</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XLIII.

<sup>79</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, cap. XLIV.

<sup>80</sup>Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, disc. IV, caps. XLV-LVI.

para finalmente entrar en la orden cisterciense (se trata de relatos en buena medida propagandísticos).

Tanto dormir como soñar podían desencadenar en la conciencia del cristiano escrupuloso problemas por diversas vías: en algunos casos por lo que representaban de expansión espontánea de la carnalidad, el placer de dormir, el sueño erótico; en otros, como práctica mágica condenada, la onirocrítica, y aún esta no sin cierta ambigüedad, por la vertiente maravillosa y profética que las autoridades cristianas se ven obligadas a reconocerle a ciertas visiones.

Estos dos fenómenos físicos, en procesos como los descritos, vuelven especialmente difusa la línea que separa lo lícito de lo pecaminoso. La razón última de las faltas que llevarían aparejadas radicaría, generalmente, en la subjetividad de la conciencia y, más que en un baremo moral, en el hecho de sentirse inocente o culpable.

## VII Aproximación a los sueños narrados en la literatura medieval castellana

### VII.1 Introducción

Los intentos de un análisis general de los sueños incluidos en la literatura medieval castellana se han limitado a un reducido grupo de trabajos, complementados con algunos artículos monográficos sobre episodios concretos. El estudio más amplio, con un mayor número de ejemplos recogidos, corresponde al artículo pionero de Harriet Goldberg<sup>1</sup>, revisado, matizado y ampliado por Jacques Joset<sup>2</sup>, a los que se puede añadir el primer capítulo del libro dedicado por J. Palley a los sueños a lo largo de la literatura castellana<sup>3</sup> y los recientes artículos de Julián Acebrón Ruiz<sup>4</sup>.

Como sucede de forma generalizada, los estudios dedicados al problema de los sueños en cualquier literatura medieval parten como referencia de las teorías que al respecto circulaban en su momento, y

---

<sup>1</sup>Harriet Goldberg, "The Dream Report as a Literary Device in Medieval Hispanic Literature", *Hispania*, 66 (1983), pp. 21-31.

<sup>2</sup>Jacques Joset, "Sueños y Visiones Medievales: Razones de Sinrazones", *Atalaya*, 6 (1995), pp. 51-70. Jacques Joset, "Cuatro sueños más en la literatura medieval española (Berceo, un "sueño" anónimo del siglo XVI, el Arcipreste de Talavera, doña Leonor López de Córdoba)", *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. II, Granada, Universidad de Granada, 1995, pp. 499-507.

<sup>3</sup>J. Palley, *The Ambiguous Mirror: Dreams in Spanish Literature*, Valencia-Chapel Hill, Albatros, 1983.

<sup>4</sup>Julián Acebrón Ruiz, "¿Dormides o velades? La vigilia del alma en los sueños milagrosos", *Scriptura* 13 (1997), pp. 285-314; "No entendades que es sueño, mas vissyón çierta' De las visiones medievales a la revitalización de los sueños en las historias fingidas" en Rafael Beltrán ed., *Literatura de caballerías y orígenes de la novela*, Valencia, Universidad de Valencia, 1998, pp. 249-257.

sobre todo de la clasificación de Macrobio, para valorar, conforme a estos criterios, la obra e intenciones de los distintos autores. El planteamiento de Macrobio permite un cómodo acercamiento a los elementos oníricos: ofrece un sistema conciso y práctico desde el que partir y calibrar las implicaciones de este tipo de visiones, de ahí lo extendido de este sistema. Se da así por supuesto el conocimiento general de unas teorías que los autores tomarían como base. Sin embargo, y salvo casos muy aislados (que han sido señalados en literaturas no castellanas), es más que problemático asumir un conocimiento efectivo de fuentes científicas en los escritores, con el riesgo de convertirse ésta en una metodología apriorística que desdibuje algunos de los principales rasgos de estos fragmentos y los aísle de las tradiciones literaria y religiosa, a las que deben su carácter y contenido en primera instancia<sup>5</sup>.

Un segundo problema en el momento de enfrentarse a este objeto es la falta de unidad respecto a lo que se considera sueño dentro de la literatura: los numerosos puntos de contacto entre un lenguaje que se pretende onírico y el lenguaje y contenido de la alegoría han llevado a la inclusión de algunos ejemplos de la segunda entre los primeros<sup>6</sup>. La delimitación también resulta conflictiva en el caso de las visiones hagiográficas, que pueden producirse tanto en vela como durmiendo. Finalmente otros fragmentos han sido clasificados como sueños por los investigadores guiados por lo que intuyen como "tono onírico"<sup>7</sup>.

<sup>5</sup>Este problema fue ya señalado por Alison M. Peden en "Macrobius and Mediaeval Dream Literature", *Medieval Aevum*, 54 (1985), pp. 59-73.

<sup>6</sup>El ejemplo más claro de indeterminación entre los sueños y las visiones en vela figuraría en J. Palley, *The Ambiguous Mirror*, sirva como ejemplo el que considera el cuento de don Illán un episodio onírico (pp. 47-51) cuando se trata de un fenómeno mágico en el que claramente los protagonistas están despiertos.

<sup>7</sup>Sirva como ejemplo el mencionado estudio realizado en este sentido para la *Razón de Amor* por Harriet Goldberg, "The *Razón de Amor* and *Los denuestos del agua y vino* as a Unified Dream Report", *Kentucky Romance Quarterly*, XXI (1984), pp. 41-49; contra esta opinión vid. J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 56-



Como punto de partida para identificar y analizar los sueños que aparecen en la literatura castellana medieval resulta imprescindible definir cierto criterio previo con el que delimitar lo que entendemos por tales; la norma propuesta por Jacques Joset en sus artículos dedicados al tema ofrece la mayor precisión, y consiste en sólo considerar sueños los episodios en los que específicamente se señala que su protagonista duerme<sup>8</sup>; así se evita una imprecisión que permitiría que textos que comparten el lenguaje de visiones y alegorías sean interpretados de forma genérica como sueños<sup>9</sup>, con los que sin duda alguna tienen abundantes elementos en común. Si bien algunos contenidos tanto podrían considerarse visiones como sueños, en el caso de estos últimos los autores dan la indicación al inicio y final, aunque sea de forma muy sucinta.

## VII.2 División del *corpus*

Se impone una primera subdivisión entre los sueños recogidos en la literatura medieval castellana: un primer grupo engloba episodios que, aunque definidos en sus constituyentes por una tradición literaria, intentan acercarse a lo que sería un sueño real, incorporando en cierta medida elementos que se pretenden oníricos. Son un elemento más

---

58. Leo Spitzer en "Razón de amor" (*Romania* 71 (1950), pp. 146-165) describe el episodio como un "*amorosa visione*" (p. 156) en la que "*la jeune fille apparaît comme dans un rêve...*" (p. 154)

<sup>8</sup>J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 56-58.

<sup>9</sup>J. Acebrón en "De las visiones medievales" considera esa indefinición una prueba de la "connotación negativa del soñar", "bajo sospecha de amparar supersticiones paganas" (p. 255) apreciación que no comparto en lo que toca a textos no eruditos. Aun en éstos sería muy discutible vista la profunda raigambre cristiana del fenómeno.

dentro la obra en la que se enmarcan y a cuya trama se subordinan, no son un fin en sí mismos a diferencia de lo que ocurre en las visiones de segundo grupo. Dentro de este tipo cabe destacar un subgrupo de especial interés e importancia, el sueño autobiográfico, que, aunque carga con un grado importante de convencionalidad, nos acerca a motivaciones de tipo personal y quizás a elementos realmente soñados que difícilmente se atisban en los demás. En esta última categoría disponemos de los relatos de Alfonso de Valladolid<sup>10</sup> y de doña Leonor López de Córdoba<sup>11</sup>.

En los del segundo grupo, que se denominarían ajustadamente "visiones" (y no en el sentido que ofrece la clasificación de Macrobio), los sueños sirven como marco a episodios de tipo alegórico o religioso, que manejan un imaginario claramente reconocible y propio de los contenidos mencionados; se trata de prolongados discursos en un espacio fantástico que permite a quien lo presencia disponer de un conocimiento elevado<sup>12</sup>. El hecho de que se señale que se trata de un sueño es absolutamente irrelevante para su forma interna, ya que en sus respectivos géneros resultan idénticas a las visiones que se producen en vela. Tales relatos llegan a constituir la totalidad de la obra o la mayor

---

<sup>10</sup>Dentro de su *Libro mostrador de justicia*, fragmento publicado en por Carlos Sainz de la Maza, "'Vi en visión de suenno': conversión religiosa y autobiografía onírica en Abner de Burgos, alias Alfonso de Valladolid", *Compás de letras*, I (1992), pp. 186-208.

<sup>11</sup>Dentro de sus *Memorias*, publicadas por Reinaldo Ayerbe-Chaux, "Las memorias de doña Leonor López de Córdoba", *Journal of Hispanic Philology*, 2 (1977), pp. 11-33.

<sup>12</sup>Como en el caso de la *Disputa del alma y el cuerpo*:  
*Un sabado esient, domingo amanezient,*

*ui una grant vision en mio leio dormient.* (Citado por J. Acebrón, "La vigilia del alma", p. 310), o como inicio en la *Visión deleytable*, de Alfonso de la Torre: "los sentidos corporales se amagaron e fueron vencidos de un muy pesado e muy viguroso sueño, do me paresció clara mente aver visto todas las syguientes cosas." (ed. de Jorge García López, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, p. 103.)

parte de ella. En este grupo pueden inscribirse los sueños de la *Vida de Santa Oria* y los poemas de Santillana *El sueño* y *La comedieta de Ponza*<sup>13</sup>.

### VII.3 Épica. Crónicas. Romances

En los textos épicos, la trascendencia providencial de la misión del héroe a veces se anuncia a través de los sueños; en el caso de figuras de marcado carácter nacional, como son el Cid o Fernán González<sup>14</sup>, sus gestas respectivas cuentan con el refrendo y acicate divino en momentos de tribulación. La revelación nocturna da muestra de una clara preferencia aristocrática: no es necesario acudir a Macrobio o Artemidoro, aunque éstos lo precisen, para asumir que en el esquema cultural de la Edad Media quién fuera el soñador dotaba de una determinada credibilidad a lo soñado. Los estamentos más altos contaban con el privilegio de una mayor fiabilidad en sus visiones y de una importante trascendencia social de éstas, pues en su contenido se cifraba el destino de la colectividad: no es de extrañar, dado que la fortuna del señor determinaba radicalmente la fortuna de los suyos.

Más que de señalar al elegido de entre los fieles, del sueño se espera la confirmación de la posición del rey o héroe. El sueño medieval no se experimenta antes de que su sujeto ocupe una situación destacada<sup>15</sup>,

<sup>13</sup> *La Comedieta* analizada globalmente, porque el sueño de la Reina Madre doña Leonor que contiene correspondería a la categoría anterior.

<sup>14</sup> Palley, *The Ambiguous Mirror*, p. 34, describe como "somnia coeleste" los sueños de estos dos personajes.

<sup>15</sup> Con la excepción de los sueños de la mujer encinta que recibe anuncio sobre el carácter y futuro de su hijo. Véase Francesco Lanzoni, "Il sogno presago della

sino que, una vez en la posición social que le corresponde, se ve ratificado en su destino, a diferencia de lo ocurrido a José, en el Antiguo Testamento, informado anticipadamente de su prehegemonía sobre sus hermanos.

En el *Poema de Mio Çid* se muestra el sueño en un contexto épico en su forma más esquemática<sup>16</sup>:

*I se echaba Mio Çid después que fue cenado,  
un sueño! priso dulce tan bien se adormió;  
el angel Gabriel a el vino en sueño:  
"¡Cavalgad, Çid el buen Campeador!  
Ca nunca en tan buen punto cavalgó varon;  
mientra que visquiéredes bien se fará lo to"  
Quando despertó el Çid la cara se sanctigó;  
sinava la cara a Dios se acomendó.  
Mucho era pagado del sueño que á soñado*<sup>17</sup>.

Se le comunica al héroe la voluntad divina a través de su tradicional portavoz, Gabriel, cuyo papel estaba respaldado por el Antiguo y Nuevo Testamento. Con el tiempo el ángel dejará de asumir esta labor en exclusiva y otros santos compartirán la misión de dirigirse a los mortales (santos vinculados de una manera especial con determinados momentos y lugares, como San Millán o Santiago), y finalmente los propios difuntos serán quienes establezcan contacto con sus deudos durmientes. Se trata

---

madre incinta nella letteratura medievale e antica", *Analecta Bollandiana*, 45 (1927), pp. 225-261.

<sup>16</sup>Goldberg, "The Dream Report", pp. 23, 26; J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 52-53; J. Acebrón, "De las visiones medievales", p. 254.

<sup>17</sup>*Poema de Mio Çid*, ed. Ian Michael, Madrid, Castalia, 1989, 5ªed. Girón Alconchel, en su artículo "Cohesión y oralidad. Épica y crónicas" *Revista de poética medieval* 1 (1997), pp. 145-170, señala cómo evoluciona este pasaje en las crónicas.

de un proceso de individualización, del que el encuentro con familiares, la completa particularización del mensajero, es el último paso.

El ángel con sus palabras produce un doble efecto: por una parte anticipa el feliz desarrollo de la aventura del héroe, sumido en la tribulación del destierro, y marca así la inflexión de la historia; por otra parte, si bien no desencadena, sí alienta la acción, ya que trae una orden directa: "cabalgad", instrucción que sin duda era también el deseo del receptor, impaciente por conocer el avance de la aventura.

A diferencia de otros casos, el dormir del protagonista se describe como "dulce", cuando frecuentemente la visión viene precedida de un dormir inquieto, acorde con las tribulaciones de quien lo sufre. Y tampoco hay referencia a la mañana, tiempo especialmente propicio para estos acontecimientos, sino que se trata de la primera hora de la noche, apenas acabada la cena, situación en el que los tratadistas coinciden no va a producirse un sueño con algún valor, al encontrarse el cuerpo sumergido en el proceso abotargante de la digestión, con la masiva subida de vapores al cerebro que conllevaría.

La sorpresa, el estupor del héroe, característico de los sueños verdaderos, se manifiesta en el persignarse de Ruy Díaz<sup>18</sup>. La idea subyacente es que un contacto con la divinidad nunca puede dejar impasible a quien la recibe; por esta razón, tratadistas y escritores inciden en la idea de que un sueño verdadero se reconoce de forma intuitiva por la honda impresión que produce al que lo presencia; por encima de otras reglas más o menos fiables, el espanto o el "derecho pavor" se repiten como elemento clave.

---

<sup>18</sup>Como dice Barrientos en el *Tratado del dormir*, p. 58: "En el sueño verdadero el que sueña queda muy pensoso e espantado del tal sueño, de lo qual non acaesçe cosa en el sueño mintroso".

Si bien Gabriel se refiere directamente al destino personal del Cid, sus palabras afectan en gran medida a los suyos, que se beneficiarán o resultarán perjudicados acorde con lo que le ocurra a su señor, y su destino es incluso aplicable a su rey, en quien, en última instancia revertirá el honor del ahora desterrado súbdito, y de la nación de la que se convertirá en héroe emblemático.

El sueño recogido en el *Poema de Fernán González*<sup>19</sup> incorpora buena parte de los elementos característicos del sueño épico: Fernán González, destinatario privilegiado del sueño como cabeza de sus huestes y creador de una futura nación, en momento de tribulación reza a Dios y le envuelve un sueño que, si el del Cid era "dulce", éste se califica como "sabroso":

Teniendo su vegilia, con Dios se razonando,  
un sueño muy sabroso <a>l conde fue tomando,  
con sus armas guarnido as<s>i s(e) fue acostando,  
la carne adormida, as<'>s>i yaze soñando. [st.408]

La visión se introduce con la interpelación de San Pelayo, que tiene eco en la forma de dirigirse San Pedro al Cid en la *Primera Crónica General*, frente al "¿Duermes Rodrigo o como yaces?"<sup>20</sup>, el santo interpela "¿Duermes o como estas asy callando?". San Pelayo se ha convertido en una figura equiparable a la de Santiago como patrón de aquellos que luchan contra los infieles. La información en este caso es la esperable: ánimo al emprender la batalla ya que la voluntad divina le acompaña y

<sup>19</sup>*Poema de Fernán González*, ed. Miguel Angel Muro, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, p. 183. Goldberg, "The Dream Report", pp. 24, 26; J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 53-54.

<sup>20</sup>*Primera Crónica General*, ed. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, 1955, vol. II, p. 633.

sobre el campo contará con la ayuda del propio Santiago (con las mismas señas que lo identificarán ante el rey Ramiro, según se cuenta en la *Primera Crónica General*<sup>21</sup>). El consiguiente "derecho pavor" caracteriza el despertar, que Fernán González acompaña de oración. Aunque el sueño no deja espacio alguno para la interpretación (es claro y directo), aun así será glosado, no ya por un sueño sino por una visión protagonizada por San Millán.

*Despertó don Fernando co<n> <derecho> <pavor>:*

*"¡Qué puede ser aquesto! ¡Vala m(e) el Cryador!*

*Pecado es que me quiere echar en 9alg)un error.*

*(Jesu)Cristo, yo tuyo só, guarda me Tú, Señor".*

*Estando en el suenno que soñara pensando,*

*oyó una gran<d> voz que l(e) estava llamando:*

*"Lieva dend, ue tu vya, el conde don Fernando;*

*Almoçor(re) te espera con el su fuerte <bando>".[st.416-417] 22*

Incidirá así en la instrucción de tomar las armas contra Almanzor, y ofrecerá algún detalle más sobre la inminente victoria. Se trata de una progresiva integración del plano sobrenatural en el histórico, que pasa del sueño a la visión en vela y de ahí a la participación activa del santo en la lucha, un motivo literario que se repite en la narración de distintas

<sup>21</sup>Poema de Fernán González, p. 185:

*"Yo seré (a)y contigo que me lo ha otorgado,  
(a)y será el apóstol Santiago llamado,  
enviar nos ha (Jesu)Cristo valer a su criado,  
será con tal ayuda Almoçor(re) embargado".*

*Otros vernán (a)y muchos commo en visión,  
en blancas armaduras: ángeles de Dios son;  
traerá cada vno la cruz en su pendón,*

*(los) moros quando nos v(e)ieren perd(e)rán el coraçon".[st.413-414]*

Sirva de comparación *Primera Crónica General*, vol. II, p. 360: *"Et porque non dubdes nada en esto que te yo digo ueer medes cras andar y en la lid en un caualllo blanco con una senna blanca, et grand espada reluzient en la mano".*

<sup>22</sup>Poema de Fernán González, pp. 185-186.

batallas con los árabes y en la que el santo aparece identificable a partir de las mismas cruces y vestiduras blancas.

En el *Libro de Alexandre*<sup>23</sup>, dentro del espacio dedicado a la materia de Troya figura el relato del sueño de Hécuba que pertenece al característico tipo de sueño de la mujer embarazada, en forma de una visión breve y simbólica:

*Ecuba la reína fue de Paris preñada;  
soñó un fuerte sueño, ante que fues livrada:  
que ixié de su cuerpo una llama irada;  
quemaba toda Troya, tornáva la en nada.[st.348]*<sup>24</sup>

El sueño de Hécuba pertenece a una larga tradición literaria que se remonta a Cicerón (*De div.* I, 21), Virgilio (*Eneida*, VII 319-320) y Ovidio (*Her.* XVII 237-238), y que registra algunas variantes respecto a la versión aquí reflejada. Los elementos en juego en este fragmento aparecen frecuentemente en los episodios oníricos: a menudo se señala un punto de origen para el objeto central —la llama procede de la propia Hécuba—. El símbolo esencial es el fuego, muy común en estas visiones y la ciudad, por sí misma y como materialización de una nación.

El espantado despertar que sigue al sueño aparece justificado por su contenido y no sólo por el hecho de haber recibido una visión verdadera: Hécuba lo vive como una pesadilla (en el sentido actual, no en el que los tratadistas le concedían como particular categoría de sueño). El intérprete del sueño es el cónyuge (como sucede en varios episodios similares) y éste, en tanto que rey, dispone de una posición privilegiada

<sup>23</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 27; J. Acebrón, "De las visiones medievales", p. 253.

<sup>24</sup>*Libro de Alexandre*, ed. Jesús Cañas, Madrid, Cátedra, 1988, p. 207.



para recibir y desentrañar una señal del destino; si afecta al rey, afectará a su pueblo. La claridad de lo que se anuncia provoca que desde un primer momento comparta el espanto de su mujer:

*Quando ovo el rey el sueño entendido  
perdió toda la sangre, parós' estordido  
vio que era signo muy malo complido,  
dixo: "Sea aquello que Dios ha establecido".[st.350]*<sup>25</sup>

En otras versiones, Príamo recurre al oráculo de Apolo. A pesar de la aparente resignación ante la voluntad divina, la oración que sucede al sueño (muy frecuente en los diversos textos) muestra la voluntad de Príamo, dentro del contexto cristianizado, de morir antes de presenciar los acontecimientos:

*Alcó a Dios sus manos e fizo un pedido:  
"Rey", dixo, "e Padre, Señor mercet te pido,  
si este lugar ha de seer destroído,  
que mates a mí ante, ca assaz he bevido. [st.351]*<sup>26</sup>

Claramente Príamo desea poner los medios para evitar lo que debe ocurrir:

*"Por caridat, reína, quem fagades un ruego:  
quequiere que vos nasca que lo matedes luego;  
podredes por ventura amatar este fuego,  
si quisiérdes fer esto que vos yo ruego.*

*"Menos de mal será que un fijo perdades  
que de tan grant peligro vos carrera seades".*

*Respuso la reína, "Rey, bien lo sepades,*

---

<sup>25</sup>Libro de Alexandre, p. 208.

<sup>26</sup>Libro de Alexandre, p. 208.

*faré muy volenter aquello que mandades". [st.352-353]<sup>27</sup>*

En algunas versiones de esta tradición Príamo encomienda a un soldado que abandone al recién nacido Paris a las fieras y es su madre Hécuba la que lo hace entregar en secreto a un pastor del monte Ida, o bien, un pastor lo encuentra abandonado. El poema ofrece otra versión, pero el resultado es el mismo y Paris sobrevive; las acciones que se toman para evitar un mal anunciado en sueños (al igual que se verá en el caso del conde Grimaltos) se muestran inútiles. Como señala el poeta sólo un par de estrofas a continuación: "*Como ant vos dixiemos, lo que Dios ha parado/ non puede seer por eso de omne estorvado*"; cuando un designio negativo se muestra en sueños las acciones de los personajes, sean cuales fueren, no harán más que precipitar sus destinos.

La visión que Alexandre narra a sus compañeros en Jerusalén ha sido a veces mencionada como ejemplo de sueño en el texto<sup>28</sup>. Aunque comparte varias características de los sueños épicos, parece claro que se trata de una visión que, aunque en la cama, ocurre estando el hombre despierto: no es un caso único ya que la visión de la duquesa Beatriz en *La Gran Conquista de Ultramar* o la visión de Cid en la *Primera Crónica General* comparten esa situación. Se reconoce la escena de la preocupación ante los acontecimientos que a menudo precede a la revelación:

*"Estava en mi cámara en mi lecho yaziendo  
de las cosas del regno yazía comidiendo;  
fue se con la grant anxia el sueño trasponiendo  
yazía en gran cueita, grant lazerio sufriendo."* [st.1149]<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Libro de Alexandre, p. 208.

<sup>28</sup> Goldberg, "The Dream Report", p. 27.

<sup>29</sup> Libro de Alexandre, p. 343

Pero no se indica que llegue a ser vencido por el agotamiento, como les sucede a otros personajes, la visión le sorprende en medio de sus pensamientos, le espabila, como a "hombre somnoliento", no dormido:

*"Mientras que yo estava en esti pensamiento,  
movió se un relámpago e levantó-s un viento;  
descuñó la finiestras como omne de tiento,  
yo espanté-m un poco com omne soñoliento."* [st.1151]<sup>30</sup>

En las visiones tenidas en vela el espanto o la sorpresa preceden a la visión, cosa natural dado que está teniendo lugar ante sus ojos, a diferencia de los sueños, en los que ese espanto o "derecho pavor" sucede siempre al despertar, incluso si lo anunciado es abiertamente positivo; frente al sueño, que espanta, la visión en vela conforta.

Los efectos que acompañan al acontecimiento sobrenatural presenciado por un personaje en vela se extienden en el último momento más allá de quien lo ha presenciado en primera instancia: en esta visión de Alexandre y en la del Cid, *Primera Crónica General*, el buen olor inunda el palacio, y en *La Gran Conquista de Ultramar* la poderosa luz acaba por despertar al marido de la duquesa Beatriz. Por lo demás comparten el sistema de símbolos de los sueños y su valor en la trama es equivalente.

En la *Primera Crónica General*<sup>31</sup> figuran una serie de sueños vinculados a personajes y acontecimientos que se quieren históricos. Eneas pasa por este trance recién llegado a Africa:

*E quando fue en la noche, echos a dormir, e ante ques adormeciesse,  
començo a cuydar en su fazienda e de cuemo podrie yr a Ytalia; en esto*

<sup>30</sup>Libro de Alexandre, p. 343.

<sup>31</sup>J. Acebrón, "De las visiones medievales", pp. 252-254.

*adormeciosse, e fuel dicho en suennos que primero casarie con la reyna Dido, e despues irie a aquel logar o el codiciaua. E pues que desperto, semeiol que esta uision fuera de Dios, e plogol mucho, e guisosse luego por ir a ueella*<sup>32</sup>.

Como señaló Jacques Joset en su artículo<sup>33</sup>, el texto alfonsí indica expresamente la procedencia divina del mensaje, justificando la fe que en esta confirmación deposita el héroe ("esta visión fuera de Dios") frente a la fuente de este pasaje, el texto de *Historia Romanorum* de Rodrigo Jiménez de Rada, donde el acontecimiento aparece meramente descrito como "*Et dum dormiret, audivit in somnis...*"<sup>34</sup>.

Constantino presencia dos sueños relacionados y separados por un plazo de siete días<sup>35</sup>: el primero, como ocurre en los denominados "sueños dobles" es predominantemente simbólico, incluyendo cierta acción en la que el propio Constantino y su madre se ven implicados<sup>36</sup>. San Silvestre presenta a Constantino a una mujer muerta, vieja y fea a la que puede resucitar con su oración, así hace y ella se convierte en una mujer muy hermosa por la que Constantino siente un amor casto que le lleva a cubrirla con su manto y su corona. Santa Elena, madre de Constantino, le anuncia entonces que la mujer nunca morirá y le pertenecerá hasta el fin del mundo. Constantino, al despertar, pide una interpretación a todos sus amigos y parientes, pero, al no quedar conforme con ninguna, opta por pedir, casi exigir, mediante oración y ayuno, una segunda revelación que explique la primera. San Silvestre de nuevo tomará la palabra en el segundo sueño y, tras una brevísima explicación, —la mujer es la ciudad de Bizancio—, dará precisas

<sup>32</sup>*Primera Crónica General*, vol. I, cap. 57, p. 38.

<sup>33</sup>*Vid.* Jacques Joset, "Sueños y visiones medievales...", p.58

<sup>34</sup>Cfr. J. Joset "Sueños y visiones medievales...", p. 58

<sup>35</sup>Goldberg, "The Dream Report", pp. 24, 26-27.

<sup>36</sup>*Primera Crónica General*, vol. I, cap. 325, p. 195.

instrucciones para recuperar y reconstruir la ciudad, dejando que el inspirado vagar de un caballo marque la línea para los futuros muros que habrán de levantarse.

El sueño aparece desvinculado de las preocupaciones inmediatas del protagonista, y no presenta los repetidos elementos, bien del espanto que lo acompaña (si acaso se queda en desconcierto), bien de ocurrir cerca de la mañana. Resulta una visión atípica por incluir una parte activa del soñador, quien tras el proceso de ayuno enmarcado por las dos revelaciones, acude a la iglesia a comulgar como si se tratara de un periodo de penitencia que llega a su fin<sup>37</sup>.

El sueño del rey Ramiro<sup>38</sup> recuerda vivamente al del *Poema de Fernán González*, y sucede como éste en un momento de profunda tribulación: la batalla se ha detenido por la caída de la noche y los cristianos, prácticamente derrotados, se retiran a un otero; el rey se queda dormido entre las oraciones de sus compañeros. El apóstol Santiago, personificación del espíritu de la Reconquista, se dirige directa y claramente al rey. Habla de España como de su feudo, de la parte de tierra que le ha correspondido en el reparto, y no sólo anuncia la victoria sino que se compromete personalmente a tomar parte activa en la contienda, y describe en qué forma podrá reconocerlo. Efectivamente al día siguiente se presenta entre los ejércitos:

*Otrossi el apostol sant Yague fue y luego con ellos, assi como les prometiera, et esforçaualos a la batalla, et firie el mismo muy de recio en los moros, assi como a ellos semeiaua*<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Recuerda a la tradición de la *incubatio*.

<sup>38</sup> *Primera Crónica General*, vol. II, cap. 629, p. 360.

<sup>39</sup> *Primera Crónica General*, vol. II, cap. 629, p. 360

La aparición sobrenatural tomará en el campo una actitud absolutamente terrenal, asumiendo el papel de caudillo. Este motivo del enfrentamiento entre las huestes de los infieles y las de los cristianos encabezadas por una figura sobrenatural tiene su contrapartida en la *Crónica sarracina*, en la que el diablo anuncia en sueños su posicionamiento a favor de los árabes.

El episodio que precede a la muerte del Cid en la *Primera Crónica General*<sup>40</sup> se centra en la visión que de San Pedro tiene el héroe: al igual que ocurría con la visión de Alejandro, claramente el Cid está despierto, aunque acostado, y la presencia del santo interrumpe el hilo de sus pensamientos en torno a la inminente invasión con un ya familiar "¿Duermes Rodrigo o como yaces?". Al comunicar a sus huestes lo que le ha sido anunciado, menciona lo que parecen ser sueños de una categoría muy peculiar, el contacto con los familiares difuntos.

*"Et desto so muy çierto, ca bien ha mas de siete noches que visiones me siguen, ca veo mi padre Diego Laynez et a mi fijo Diego Ruyz, et cada vez que los veo, dizenme: "mucho avedes morado aqui! trendos, et vayamosnos a las asonadas perdurables". E demás desto me apareció sant Pero, velando ca non durmiendo"*<sup>41</sup>.

Mientras que se cita la aparición de San Pedro como ejemplo de sueño en los estudios sobre el tema<sup>42</sup> (cosa que no hay justificación en el texto para pensar, sino más bien lo contrario), se pasa por alto la mención de la serie de mensajes que efectivamente en sueños está recibiendo de sus más cercanos difuntos, su padre y su hijo, que en tono muy coloquial, cálido, le llaman al otro mundo. Este brevísimo relato, por

<sup>40</sup>*Primera Crónica General*, vol. II, cap. 952, p. 633. Goldberg, "The Dream Report", pp. 27.

<sup>41</sup>*Primera Crónica General*, vol. II, cap. 952, p. 634.

<sup>42</sup>Vid. Goldberg, "Dreams in Medieval Hispanic Literature...", p.27.

su contenido y tono, se distingue y destaca sobre los otros episodios oníricos.

La *Crónica de 1344* incluye el sueño de Doña Sancha, madre de los Infantes de Lara, con los componentes comunes del sueño épico:

*Cuenta la estoria que domingo por la mañana soñava doña Sancha un sueño, e díxolo a su marido: "Señor, sabet que agora, contra la mañana, yo soñava como vos e yo estavamos en una muy alta sierra, e descuenta Córdoba veia venir volando un açor, e posávaseme en la mano, e abría sus alas, e a mí semejava que era tan grande que la sonbra dél crubía a mí e a vos; e levantávase bolando, e ívase posar en el ombro de Ruy Vasques, el traidor; e apretávalo tan fuerte mientre con las manos que le tirava el braço del cuerpo, e a mí parescía que por él corrían ríos de sangre, e yo fincava los inojos e bevía de su sangre d'él"<sup>43</sup>.*

El tiempo que encabeza el sueño indica que su contenido merece crédito: no sólo ocurre en la mañana sino que se trata del domingo, el día del señor. La visión incluye elementos conocidos de episodios similares: protagonizada por un azor, como en muchos casos, con referencia concreta y esencial al punto geográfico de origen: Córdoba. El personaje, aún velado, protegerá a doña Sancha y su marido, les cubrirá con su sombra, y atacará a Ruy Vázquez, cuya desgracia doña Sancha disfrutará bebiendo ávidamente su sangre.

El marido, a su lado, ha sido el oyente del relato y ofrece su propio explicación; por su tono, su suspiro, más que un significado expresa un profundo deseo:

*E entonçe sospiró don Gonçalo Gustios e dixo: "El sueño que soñastes será verdadero, que de contra Córdoba verná alguno de nuestro linaje que como nos*

---

<sup>43</sup>*Crónica de 1344*, texto publicado por Ramón Menéndez Pidal en *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, Gredos, 1980 [1951], p. 218.

*el açor crubía de las alas, así nos crubirá de mucha onra, e avremos en él grant amparamiento e defensión". E entonçe dixo doña Sancha: "Jesu Christo lo quiera así por la su piadad conplir"<sup>44</sup>.*

La pareja vive el sueño no como un destino sino como una promesa que se cumplirá de manera inmediata, a partir de unos símbolos que resultan transparentes para el intérprete que traduce el sueño de su mujer, como sucedía con el sueño de Hécuba en el *Libro de Alexandre*, con el que también tiene en común la indicación precisa del origen del protagonista de la visión.

El *Romance de Doña Alda*<sup>45</sup> es el más citado ejemplo de sueño premonitorio, que lleva al ciclo carolingio el importante motivo folklórico de la muerte del marido anunciada en sueños. Para él, sin salir de la literatura española, disponemos de un importante número de variantes a partir de la tradición sefardí.

El lugar en el que la protagonista se queda dormida es infrecuente, ya que se encuentra rodeada por las doncellas y no retirada en un lugar apartado o en su dormitorio, y en la mitad del día. Una de las versiones sefardíes dota al propio dormir de características ominosas:

*'I Doyyalda kon grande visyyo mal adormesida ka'e*

*Tres días kon las tres noges, no le 'uvo arefolgare*

*Tres días kon las tres noges, se despertó kon pavor grande*<sup>46</sup>.

Con lo que constituye en sí un estado mágico que envuelve la visión y es seguido por el consabido pavor. En la versión conservada en la

<sup>44</sup>Crónica de 1344, p. 218.

<sup>45</sup>Goldberg, "The Dream Report", pp. 25-26; Palley, *The Ambiguous Mirror*, pp. 40-44.

<sup>46</sup>Samuel G. Armistead, Joseph H. Silvermann, *Folk Literature of the Sephardic Jews. I The Judeo-Spanish ballad Chapbooks of Jacob Abraham Yoná*, Los Angeles, Londres, Berkeley, University of California Press, 1971, p. 68.



Península la visión ha sido protagonizada por los elementos animalísticos.

*"Un sueño soñé, doncellas, que me ha dado gran pesar  
que me veía en un monte en un desierto lugar;  
de so los montes muy altos un azor vide volar,  
tras dél viene una aguililla que lo ahinca muy mal;  
el azor, con grande cuita metiose so mi brial;  
el aguililla, con grande ira, de allí lo iba a sacar.  
Con las uñas lo despluma con el pico lo deshace" 47.*

La violencia de la escena presagia la muerte del esposo, representada en la persecución del ave de presa en pos del aguililla, que intenta refugiarse bajo las ropas de Doña Alda y ahí mismo es despedazada. Sobre estos animales, transeúntes frecuentes en el código onírico épico, pesa un segundo sentido que no ha escapado a los estudiosos, de la misma manera que tampoco escapa a la camarera: el componente sexual implícito en la violencia de los animales que forcejean entre las ropas de Doña Alda. Por este motivo, la interpretación que la camarera hace del sueño para su señora, identificando el sueño como anuncio de la boda, no resulta absolutamente descabellado. Aun así, su rasgo central es el de contrapesar un augurio negativo con una lectura positiva, que los acontecimientos desmienten en poco tiempo; ni siquiera se le anuncia un futuro que no puede cambiarse, sino que se representa el pasado: la muerte ya ha tenido lugar.

En lo referente al contenido del sueño en sí es interesante señalar un par de variantes:

*"Por aquel saraf d'arriba, galsa negra vi volare;*

---

<sup>47</sup> *Romancero*, ed. Paloma Díaz-Mas, Barcelona, Crítica, 1996, 1ª reimp. pp. 220-221.

*de su pico cae sangre, de sus alas caen pluma"* 48.

En esta versión la acción es menor, con un sólo animal como protagonista del que se nos describe su lamentable estado, de una forma muy similar al verso de Romance del Conde Grimaltos: "*por el pico echaba fuego por las alas alquitrán*". Finalmente, circuló una versión en que el componente animalístico no tenía lugar:

*"Me se kemavan kasti'os, me se kemavan sivdades.*

*Se les kemavan las barvas 'i la ko[r]ona reale"* 49.

La destrucción se materializa por el fuego que va quemando los atributos vinculados al rey: sus castillos, ciudades y corona, y hasta su barba. Más que de una pérdida personal, se presenta como la desaparición de las señas de identidad de la sociedad de Doña Alda.

En el *Romance del conde Grimaltos y su hijo*<sup>50</sup>, ocurrido el sueño, la emoción negativa se produce por el contenido de la visión, que aun antes de ser interpretado, ya se describe como "triste y mal sueño", y se ha presentado al conde sin una preocupación manifiesta anteriormente, de la misma forma que la propia traición se ha producido sin su conocimiento en la demasiado lejana corte:

*"No pienso en otro señora, sino en cosa de pesar*

*porque un triste y mal sueño alterado me hace estar"* 51.

Como hombre cabal manifiesta el desconcierto propio de quien no quiere creer en augurios y, sin embargo, se ve asaltado por una visión

<sup>48</sup>Armistead, Silverman, *Folk Literature of the Sephardic Jews II Carolingian Ballads*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles, Londres, 1994. p. 109.

<sup>49</sup>Armistead, Silverman, *Folk Literature of the Sephardic Jews I*, p. 69.

<sup>50</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 23.

<sup>51</sup>*El Romancero Viejo*, ed. Mercedes Díaz Roig, Madrid, Cátedra, 1987, p. 180.

que siente verdadera, desconcierto que resume con gran sencillez en un verso:

*"Aunque en sueños no fiemos no sé a qué parte lo echar"*<sup>52</sup>.

El poema reúne los habituales elementos de los episodios oníricos en un contexto épico: el aguililla perseguida por otro ave de presa, halcón, azor, que busca cobijo en el ámbito del protagonista y recuerda vivamente al *Romance de Doña Alda*; también aparecen de forma recurrente el fuego, torres y ciudades íntimamente ligados a los que las gobiernan y ocupan, y por último la pareja protagonista sufriendo los padecimientos que se anuncian.

*"Que parecía muy cierto que vi un aguililla volar,  
siete halcones tras ella mal aquejándola van,  
y ella por guardarse de ellos retrujose a mi ciudad;  
encima de una alta torre allí se fuera a asentar  
por el pico echaba fuego por las alas alquitrán  
el fuego que de ella sale la ciudad hace quemar;  
a mí quemaba las barbas y a vos quemaba el brial.*

*¡Cierta tal sueño como este no puede ser sino mal!"* <sup>53</sup>

Como ocurre a menudo, la esposa escucha en el relato, y si bien no hace una interpretación de los símbolos, sí localiza la clave de los acontecimientos a los que puede hacer referencia, dando un ejemplo de prudencia y conocimiento:

*"Bien lo mereceis, buen conde, si de ello os viene algún mal,  
que bien ha los cinco años que en corte no os ven estar,  
y sabeis vos bien, el conde, quién allí os quiere mal"*<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup>El *Romancero Viejo*, p. 180.

<sup>53</sup>El *Romancero Viejo*, p. 180-181.

<sup>54</sup>El *Romancero Viejo*, p. 181.

Su valioso consejo llega sin embargo demasiado tarde, ya que, como en otras ocasiones, los sueños son anuncio de un destino ineludible.

#### VII.4 Prosa de ficción

En el *Libro del Caballero Zifar*, la confirmación de su misión le llega al futuro rey a través de un tercero; el ermitaño<sup>55</sup> (que por su condición religiosa actúa como destacado portavoz de la voluntad divina) es el encargado de instar a su huésped a afrontar su destino. Se trata de un sueño doble prototípico, con un elemento inicial predominantemente simbólico:

*E el hermitaño estando dormiendo, vinole en vision que veyra el cauallero su huesped en una torre mucho alta, con una corona de oro en la cabeza e una pertiga de oro en la mano. E en esto estando despertó e marauillo mucho que podría ser esto, e leuantose e fuese a su oratorio a fazer su oraçion, e pedio merçed a Nuestro Señor Dios quel quesiese demostrar qué queria aquello significar. E después que fizo su oraçión, fuese echar a dormir*<sup>56</sup>.

La estructura se repite una y otra vez: el estupor tras la primera experiencia lleva a quien la recibe a rezar solicitando que se le aclare lo visto. En el segundo sueño no sólo se traducen los símbolos, bastante evidentes por otra parte, sino que se insta al destinatario final a emprender una determinada línea de acción.

---

<sup>55</sup>Goldberg, "The Dream Report", pp. 22, 26; J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 59-60.

<sup>56</sup>*Libro del Caballero Zifar*, ed. Cristina González, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 161-62.

*E estando dormiendo vino una bos del çielo e dixo "Lévántate e dy al tu huésped que tienpo es de andar; ca çierto sea que ha a desçercar aquel rey, e a de casar con su fija e a de auer el regno después de sus días"*<sup>57</sup>.

La segunda experiencia es eminentemente verbal, como ocurre en estos episodios dobles, y carece de emisor físico de las instrucciones, aunque la procedencia de la voz sirva como referencia suficiente ("bos del çielo"). Estos sueños vuelven a ser narrados a Zifar, con lo que se describen dos veces, y el caballero los tendrá presentes y los mencionará cuando considere que se ha cumplido su destino. Antes recibirá un consejo más mediante una voz que, como en el caso precedente, se escucha sin poder ver al emisor. Se le indica con toda precisión qué y cómo debe hacer (presentar a su mujer e hijos en la corte), con el anuncio del feliz desenlace que le espera si actúa según se le dice<sup>58</sup>.

En el ejemplo del rey Tabor<sup>59</sup>, recogido en el *Libro del caballero Zifar*, el sueño desempeña el papel de desencadenante de la acción, y como en las visiones precedentes a una batalla (en este caso a una pequeña refriega), se maneja la posibilidad de la presencia efectiva del personaje celestial en los acontecimientos. Una situación de tensión y de reflexión precede al sueño: el joven rey Tabor sabe de los manejos de quien debería ser su privado, Rages, sobrino del rey de Siria, que desde su cercanía al trono conspira para arrebataré, y sabe que sólo con la muerte de Rages podrá continuar siendo rey. En este momento, y con específica mención a que está dormido, recibe el ánimo de un personaje sin identificar, que de forma clara y directa se dirige al rey "*Levántate e cunple el pensamiento que pensaste para ser rey e señor, ca yo seré*

<sup>57</sup> *Libro del Caballero Zifar*, p. 162.

<sup>58</sup> *Libro del Caballero Zifar*, p. 253

<sup>59</sup> Goldberg, "The Dream Report", p. 24; J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 60-61.

*contigo con la mi gente*". Este personaje, en forma de niño, recuerda a Santiago iluminando y acompañando a los suyos personalmente a la batalla. El sueño tiene sin embargo una característica peculiar:

*E en la grant mañana levantóse, e cuidando que fuera de los suyos moços que la aguardavan toda vía, llamólos e preguntóles si fuera alguno de ellos a él esta noche a le dezir algo. E ellos le dixieron que non*<sup>60</sup>.

El rey necesita confirmar primero si se ha tratado de una visión porque no está seguro: pregunta a sus jóvenes compañeros si alguno de ellos se dirigió a él por la noche. El sueño en este caso no tiene la habitual densidad que lo distingue de cualquier otra experiencia.

*La Gran Conquista de Ultramar* introduce un número importante de sueños a partir de los diversos materiales que la componen, que se combinan con otras formas de proyección hacia el futuro, como la visión en vela, lo que ha dado lugar a que algunas de éstas hayan sido erróneamente clasificadas como episodios oníricos. Este es el caso de la visión que en vela recibe la duquesa Beatriz, prácticamente idéntica a la que su hija, la condesa Ida<sup>61</sup>, tendrá en sueños y cuyo contenido es muy similar. La condesa presencia el característico sueño de la mujer embarazada a la que se le anuncia el destino de su hijo, en su modalidad peculiar de sueño de la noche de bodas, momento de la concepción<sup>62</sup>. Se especifica desde el principio que los esposos están durmiendo:

---

<sup>60</sup>*Libro del Caballero Zifar*, p. 276.

<sup>61</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 26.

<sup>62</sup>*Vid.* Lanzoni, "Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica", *Analecta Bollandiana* 45 (1927), pp. 225-261.

*Cuando el conde Eustacio e Ida, su mujer, hobieron folgado a su placer una gran pieza, adormeciéronse amos. Mas la dueña comenzó a soñar un muy extraño sueño e muy maravilloso*<sup>63</sup>.

A continuación se incluye el largo relato del sueño, cuyo imaginario repite el de episodios familiares: la condesa se sueña en Jerusalén contemplando el Santo Sepulcro que está cubierto de ratones y murciélagos; entonces de la boca de la condesa surgen un grifo y dos águilas que expulsan a los animales que han anidado en los santos lugares. Ambas águilas se posan sobre ella y la coronan, pero el grifo "*la picaba tan fieramente sobre los pechos que le sacaba el corazón e todo lo que en el vientre tenía, e tenía lo colgado del pico, e volaba con ello tanto, fasta que salía por medio de las puertas que llaman Aureas*"; el grifo cubre y envuelve la ciudad con las entrañas de la Condesa. A continuación ella despierta con el consiguiente espanto:

*E desta visión hobo la dueña tan grande miedo, que no pudo estar que no diese muy grandes voces; así que hobo a despertar el conde, su marido*<sup>64</sup>.

Quien ofrecerá la interpretación precisa:

*"Saldrá de vos atal linaje por que siempre seremos honrados por todo el mundo, e que habran en su poder la santa cibdad de Hierusalem."*

Corresponde a este tipo de sueños la precognición del destino del hijo concebido, y en este caso se extiende en general a los por concebir. En muy similares circunstancias y con paralelo contenido su madre, la duquesa Beatriz, recibió una visión estando en vela<sup>65</sup>:

<sup>63</sup>*La Gran Conquista de Ultramar*, ed. Pascual de Gayangos, BAE, vol. 44, Madrid, Atlas, 1958, p. 91.

<sup>64</sup>*La Gran Conquista*, p. 92.

<sup>65</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 27, analiza esta visión, claramente ocurrida en vela, como si fuera un sueño.

*E el caballero del Cisne adormeciérase entonce, e la dueña estaba despierta e facia sus oraciones, e grasdecia mucho a Dios porque le ficiera cobrar su tierra e haber tan buen marido como aquel en quien tantos bienes habia; e en yaciendo así, un poco ante que fuese de dia apareşciole un angel<sup>66</sup>.*

El mensaje que recibe es verbal y no simbólico, y de boca de un ángel, transeúnte habitual del escenario onírico, y se le anuncia su embarazo y el carácter y futuro de su hija; resulta idéntico al mencionado sueño de la noche de bodas si no fuera porque claramente la revelación se produce en vela, y como muestra de ello el ángel, que viene acompañado de un buen olor que inunda la habitación, deja al marcharse tal luminosidad que despierta al caballero del Cisne. Se trata de una visión externa al sueño y que, aunque tenga numerosos puntos de contacto con el episodio anterior, no se puede considerar onírico.

En cambio, sí lo es el sueño del Emperador narrado por él mismo al caballero del Cisne y a su sobrino Galieno en la partida de éstos<sup>67</sup>:

*"E demás digovos que esta noche soñaba un sueño de que só muy espantado, ca me parecia que veia que vos combatíedes vosotros amos con siete leones, e que traian en su compañía bien quince mil osos; e el uno de aquellos mayores lidiaba con Galieno, e dejábase lanzar e él tan bravamente e feriole tan de recio, que le derribara en tierra muy gran caída; así que le salía por la boca una paloma muy blanca, que volaba contra el cielo. E yo vos digo que hobe ende tan gran pesar, que después no pude dormir, e que estó dello muy espantado"<sup>68</sup>.*

Los elementos simbólicos animalísticos no presentan dificultad de interpretación por tratarse de fieras salvajes de distinta categoría,

---

<sup>66</sup>La Gran Conquista, p. 53.

<sup>67</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 22.

<sup>68</sup>La Gran Conquista, p. 55.



leones y osos, que junto con perros y aves frecuentaban ya el espacio onírico épico.

Uno de los elementos más repetidos es el de la paloma que escapa de la boca de un personaje como anuncio inequívoco de su muerte. Dicha figuración no se restringe a este ámbito sino que la paloma, como símbolo del alma o del Espíritu, es un motivo frecuente en la iconografía cristiana; por eso al lector no le resulta difícil compartir la inquietud del Emperador en lo referente al destino de su sobrino, de forma que hace meramente enfática la confirmación del narrador: "*ca el corazon le daba que nunca mas le veria vivo, asi como fue*", con lo que remarca la posición destacada del receptor respecto a los personajes y aviva el interés por la historia. Frecuentemente el narrador no evita la tentación de incidir sobre la veracidad del augurio que se ha presentado. El Emperador, que por su condición de cabeza del imperio —además de pariente de la persona a la que el sueño afecta— es un receptor privilegiado, no termina de aceptar la interpretación que le ofrece el Caballero del Cisne, cuya errónea lectura, como la de la camarera de Doña Alda, pretende confrontar un presagio negativo con un planteamiento optimista:

*"Señor, este es muy buen sueño, ca es significanza que nos lidiaremos con aquellos parientes del Duque, e vencerlos hemos, de guisa que vos seredes ende mucho honrado; e la paloma que salió a Galieno por la boca e volaba contra el cielo, serán las altas nuevas, que volarán por todo el mundo, deste fecho que vos él enviara a contar, de que vos habrédes muy gran placer"* <sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup>La Gran Conquista, p. 55.

La poca habilidad y percepción del caballero del Cisne respecto a los sueños reaparece en el que él mismo recibe unos capítulos más adelante<sup>70</sup>:

*Una noche acaesció que el caballero del Cisne yaciendo en su cámara en Bullón en su cama dormiendo, cerca su mujer, la Duquesa, comenzó de soñar un sueño muy extraño e mucho espantoso; e era tal, que él veia en derredor de Bullon, crescer a deshora muy grandes montañas de árboles, e de la una de aquellas montañas salían cuatro leones muy grandes e muy corredores, e del otro monte salían tres osos muy grandes e muy bravos a muy gran maravilla, e dos dragones que volaban...*<sup>71</sup>

A esta fauna violenta se incorporan todo tipo de perros que irán destruyendo sus tierras hasta atacar la persona del caballero. La duquesa provoca el despertar de su marido al apreciar el espanto que está sufriendo:

*Del pavor que hobo desto fue muy espantado; e la Duquesa, su mujer, que estaba despierta, lo comenzó de abrazar e de besar e a preguntarle que hobiera; e él respondióle que viera una gran visión; más que primero lo quería decir a Dios, que sabia que le daría ahí consejo, e después que lo diría a ella*<sup>72</sup>.

Resulta poco frecuente la manifestación del caballero: a menudo los soñadores se despiertan e inmediatamente levantan su oración, pero el caballero quiere comunicar su visión a Dios (quien se la ha enviado, sin duda), y consultarle en primera instancia. Si Dios le aconseja, lo hace a través de la duquesa que reconoce el contenido del sueño y describe los pasos a dar tan pronto como es informada, pero él, que insiste en dejar en segundo término a su esposa, no sigue su criterio:

---

<sup>70</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 24.

<sup>71</sup>La Gran Conquista, p. 73.

<sup>72</sup>La Gran Conquista, p. 73.

*"No me parece buen seso de arrebatarlos así por sueño ni por señal de otra visión, ni seria buena demanda por sola esta sospecha, si mas ser ciertos deste sueño que sea"* <sup>73</sup>.

El caballero del Cisne comete el error de minusvalorar un mensaje claramente cierto y desprecia el sabio consejo que recibe de su mujer.

En esta misma obra se presenta un sueño que sería emblemático de la experiencia cristiana medieval: el que reciben tres caballeros en el Santo Sepulcro<sup>74</sup>, en cuya puerta tienen un sueño agitado al despuntar el alba:

*E velaron toda la noche fasta los gallos primeros. E entonce hobieron tan gran sueño, que se adormieron, pero no estaban echados, mas arrimados a una pared, ni durmieron sueño asosegado, mas como quien se traspone*<sup>75</sup>.

Contenido, tiempo y lugar del sueño, y el hecho de ser un sueño compartido por tres nobles peregrinos, y no unos soñadores cualquiera, sirven para enfatizar en todo lo posible el contenido de la visión. El sueño, con un ángel (que no recibe un nombre propio) como portavoz de la voluntad divina, comprende diferentes cuestiones desarrolladas verbalmente. El ángel cuenta cómo Jesucristo le comunicó su voluntad, en lo que da la impresión de ser una visión tenida por el propio ángel durante la consagración de la misa, en Roma; y a continuación exhorta a los caballeros a dirigirse a Roma a dar este mensaje al Papa, con detalladas instrucciones sobre la forma en la que la Cruzada debe convocarse desde el punto de vista religioso. El espacio onírico es compartido por los soñadores, esto es, no se trata de una visión repetida sino de que en la visión están los tres juntos, lo que explica que en un

---

<sup>73</sup>La Gran Conquista, p. 73.

<sup>74</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 25.

<sup>75</sup>La Gran Conquista, p. 112.

determinado momento el ángel haga un aparte con uno de los personajes. Por último, y en este aparte, el tono elevado deja paso a motivaciones más terrenales y, quizás, menos compatibles con el santo espíritu que anima sus acciones "*Amigo miembrate de la pescozada que te dio ayer el moro cuando queres entrar aca dentro, e adereza como vengas ahína a esta tierra; ca nuestro señor quiere que seas vengado*"<sup>76</sup>.

Al despertar sucede la característica y profunda emoción, "*e loaron mucho a nuestro Señor, llorando mucho de corazón*", seguida de la puesta en marcha de la misión a ellos encomendada, lo que no quita que, antes de partir, el caballero se detenga para dirigirse al moro: "*dijo al moro que le diera la pescozada: 'Juan Ferret, ruégote que me esperes aquí; ca aun en este lugar te cortaré yo la cabeza'*"<sup>77</sup>. No resulta difícil ver la perfecta armonía entre la fe en la revelación divina, la entrega a la misión encomendada y la voluntad personal del mencionado caballero.

Los sueños de Corvalán, también en *La Gran Conquista de Ultramar*<sup>78</sup>, son claro trasunto de las preocupaciones del día. La primera revelación tiene lugar tras los pensamientos previos a partir para la guerra; una visión que comienza transcurrida parte de la noche y se prolonga hasta la mañana, que le produce el ya conocido sentimiento de temor, sea por la visión en sí, sea por su contenido: "*E luego que se adormeció dormió cuanto el tercio de la noche, e comenzó a soñar un sueño que le duró fasta en la mañana; e fue esta que toda la alegría e el esfuerzo que hobiera ante de noche se le tornara en miedo e en pesar*"<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup>La Gran Conquista, p. 113.

<sup>77</sup>La Gran Conquista, p. 113.

<sup>78</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 26.

<sup>79</sup>La Gran Conquista, p. 224.

La visión, larga y simbólica, divisible en dos partes, reúne elementos muy vinculados al código iconográfico y onírico al uso: Corvalán se ve caminando en torno a una Roma destruida de la que hace burla, —muy infrecuente participación activa en la visión— hasta que de la basílica de San Pedro se levanta un aire espeso que sube hasta el cielo, para luego cubrir toda la cristiandad con nubes densas que, al extenderse más allá de sus fronteras, descargan una lluvia roja, que pasa a ser pedrisco y tormenta y lo arrasa todo hasta llegar a Jerusalén, donde mata a todos sus habitantes, para finalmente ser sucedido por la calma. En esta primera parte los elementos de Roma y la tormenta se apoyan en conceptos y representaciones muy simples. La representación geográfica se muestra con frecuencia como materialización de pueblos y naciones. En la segunda parte del sueño predomina las imágenes animales:

*E después veia encima de la torre de David un grifo tan grande, que cuando abría las alas cubría todo el reino de Hierusalem, e todas las aves de aquel reino, grandes e pequeñas, echabanse ante él las alas tendidas como si le adorasen. E veia otrosí por los caminos tantos camellos desollados, que le parescia que no había tantas ovejas en el mundo. Después desto, veia muy gran fuego, donde lleganban las llamas bien hasta las nubes. E de allí salió un gran león e dejábase ir a él, e allí do estaba armado dabale tan grandes heridas de las manos en el escudo, que gelo fendía todo por medio, é derribabalo del caballo en tierra, pero no lo podía matar, porque estaba bien armado. E despues desto, venían siete mastines ovejeros, muy grandes e muy bravos, e rompíanle las armas e mordíanle tan mal, que lo dejaban por muerto, mas non lo podian matar. De todas estas cosas que vio Corvalan en vision fue tan espantado, que mas no podria ser;*

*así que despertó dando voces de manera, que todos fueron maravillados cuantos con él estaban*<sup>80</sup>.

Posteriormente buscará en su madre explicación del sueño, por ser ella mujer sabia y entendida en el estudio de las estrellas; pero, en tanto que él acaba de recibir durmiendo el sueño revelador, su madre ha sido transformada por una visión acaecida mientras estudiaba el cielo. A partir de la iluminación recibida de índole cristiana, ella realiza una larga y detallada interpretación que su hijo, fiel a su fe musulmana, rechaza con furia:

*"Siempre lo oí decir e agora veo que es verdad, que la mujer, despues que envejece, pierde el seso e dice palabras e muy sin razon; e por ende, non la debe hombre creer de ninguna cosa que diga; e madre, así me parece que me acaesce a mí con vos, ca sois muy vieja e decis palabras locas e sin seso, ca de una parte denostades a Mahoma..."*<sup>81</sup>

Sirve por tanto como ejemplo de desprecio directo a una interpretación verdadera (que, si no con tanta violencia, sí aparece en otras ocasiones), a la vez que muestra la necesidad de la inspiración divina del intérprete, que sólo puede de esta forma desempeñar plenamente esta función, originariamente pagana. La clarividencia de la madre llega a reconocer no sólo el sentido de lo soñado sino a señalar con nombre y apellidos su trasunto en la realidad. Los símbolos del león y el grifo, como reyes entre las bestias más o menos mitológicas, resultan menos peculiares que la identificación de los moros con camellos o los pastores con mastines ovejeros, —una identificación casi metonímica—, o la equivalencia entre el escudo y el caudillo de Corvalán. El código onírico para ambas partes se nutre de elementos repetidos en

---

<sup>80</sup>La Gran Conquista, p. 224.

<sup>81</sup>La Gran Conquista, p. 225.

otros episodios de este tipo que en cualquier caso resultan muy simples de comprender. Elementos muy similares figuran en el segundo sueño, relatado por el propio Corvalán, de significado más conciso, cuya única misión parece la de prevenir sobre una emboscada:

*Corvalán e sus compañías iban su camino, e díjoles Corvalán: "Esta noche soñé un sueño, de que he gran miedo. El sueño era tal: que venía un oso que me daba salto delante de aquel vado, e habia los ojos mas bermejos que cirios encendidos, e las uñas mas agudas que navajas, e con mil leones pardos todos los ojos bermejos, e con ochocientos oseznos desencadenados e sueltos, e cometíame así como si fuera rabioso..."*<sup>82</sup>

La imaginería resulta familiar al propio Corvalán que interpreta para los suyos su visión y pide la ayuda necesaria.

En la *Crónica Sarracina* los elementos sobrenaturales circulan de forma indiscriminada a lo largo del texto y entre una de sus manifestaciones se encuentra la de los sueños revelatorios. El infante don Sancho pasa por tres experiencias la noche antes de la batalla en que ha de morir, pero no se trata de tres sueños, como había señalado Gloria Alvarez-Hesse<sup>83</sup>, sino de una visión, compartida por sus hombres, y dos sueños, el primero de origen diabólico, y el segundo una revelación divina. Se encuentra en esta obra un caso excepcional<sup>84</sup> de revelación por parte del maligno como era más temida por los cristianos: anunciando la verdad con el único fin de confundir y perder a los creyentes. El Diablo provoca los dos primeros fenómenos (visión y

<sup>82</sup>*La Gran Conquista*, p. 303

<sup>83</sup>Gloria Alvarez Hesse, *La 'Crónica Sarracina'. Estudio de los elementos novelescos y caballerescos*, New York, P. Lang, 1989, p. 123.

<sup>84</sup>Excepcional en la literatura de creación pero muy estudiado en fuentes teológicas.

sueño) y aun es visible en el segundo sueño, siempre con forma de "bestiglo". En primer lugar se aparece al infante despierto, le pide que convoque a sus hombres para manifestarles el futuro, y le revela su próxima muerte para llevarle a la desesperación:

*Y este diablo que otra cosa no era començo de hablar e dixo: "Yo vos digo que mañana todos seredes muertos y destruydos que no lo podedes escusar en ninguna manera e tu Infante que tanto te cuydas valer yo soy el mayor enemigo que tu has e yo terne mañana la tu cabeça en mis manos y el tu cuerpo te mandare quemar"*<sup>85</sup>.

En su furia, Sancho mata por accidente a uno de los suyos. El buen olor de otras visiones se convierte aquí en hedor. Se trata de invertir los componentes de la visión positiva que los héroes recibían antes de la batalla:

*Al desaparecer que este vestiglo hizo dio un trueno tan grande que asombro a quantos ende estauan e a una parte del real quedo un olor tan malo que no podian estar de hedor*<sup>86</sup>.

La segunda aparición sí se produce durante el sueño:

*Y el estando dormiendo el diablo que otra cosa no hazia sino buscar camino como pudiese venir a effecto lo que el queria vino a el en suennos e fizole sonnar que si el partiesse entre los suyos y se metiese por entre las hazes de los moros que el tomara preso a Muça*<sup>87</sup>.

La escena se le presenta tan vivamente que Sancho dormido mata a otro de sus caballeros. El espanto que sigue al despertar se justifica más por lo que encuentra fuera del sueño que por lo soñado:

---

<sup>85</sup>La Crónica del rey don Rodrigo y de la destruyción de España y cómo los moros la ganaron, Valladolid: [Nicolás Tierri], 1527. fol. XCIIIr.

<sup>86</sup>La Crónica del rey don Rodrigo, fol. XCIIIIv.

<sup>87</sup>La Crónica del rey don Rodrigo, fol. XCIIIIv-XCVr.



*E como fue despierto vio lo que auia fecho y començose de santiguar e mando venir su confessor y confessoise luego y como se ouo confesado tornose a dormir ca mucho lo auia menester*<sup>88</sup>.

La capacidad del infante de reconciliar el sueño da lugar a una tercera visión, ya al margen del Diablo sin duda gracias a la pertinente confesión, conducida por un "hombre bueno" que le saca de la batalla y le conduce a un vergel, el paraíso, a donde es llevado con muchos de sus soldados, ante la presencia de una "Reina" a la que todos adoran. En el proceso puede observar los que ocurrirá con el rey Rodrigo, cómo abandonará las armas y a sus hombres y se retirará a llorar sus pecados, y la destrucción de España, con una total identificación entre el maligno y los árabes:

*Y parecíale quel fuego negro que quemaua toda españa que lo echaua de la boca aquel bestiglo que vino a el a la tienda E a esta razon despierto que ya era cerca del día E por cierto a tanto era el plazer quel auia del vergel e de las gentes que en el estauan que le peso mucho quando despierto*<sup>89</sup>.

Igualmente atípico es el sueño de la Reina Eliaca, unos capítulos más adelante:

*"Como la grande noche mucho oscura hauia ya passado dos oras y las siete estrellas del carro auian buuelto su yugo claro y lunbroso como a mi reyna triste y desconsolada vino a sobre uiesta folgura quebrantosa y luego sobre mis pulsos fue caydo un poco de sueño del qual me adormeci empero aquel sueño o dormir fue la contenplacion del pensamiento tenebroso e ved vos quel rey estouo a desora delante los mis ojos"* <sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup>La Crónica del rey don Rodrigo, fol. XCVr.

<sup>89</sup>La Crónica del rey don Rodrigo, fol. XCVr.

<sup>90</sup>La Crónica del rey don Rodrigo, fol. CXXVIIr.

El rey, con una apariencia diferente a la que ella conocía, desfigurado por la ira, le recomienda que se ponga a salvo con sus doncellas en el norte. El despertar es el habitual:

"Y eche de mi el sueño y desperté toda espauorida e asombrada y bolui los mis ojos a una parte e a otra y oluide mis cuytas e mire por el rey" <sup>91</sup>.

La peculiaridad reside en que no queda claro si el rey había muerto en el momento que recibe la reina su visita en sueños, ya que mientras la aparición de los difuntos con recomendaciones de este tipo no escasean en la literatura medieval, resulta muy infrecuente si su protagonista aún vive<sup>92</sup>. Las visiones de los personajes de la *Crónica sarracina* no se atienen por tanto al modelo que aparece en las otras obras, con ejemplos excepcionales de sueños diabólicos y de presencia y revelación onírica en boca de los vivos<sup>93</sup>.

En el texto de *Amadís de Gaula*<sup>94</sup> son varios los sueños relatados a hilo de la acción; como señala Juan Manuel Cacho Blecua<sup>95</sup> se presentan en momentos previos a acontecimientos de trascendencia<sup>96</sup>. El primero

<sup>91</sup> *La Crónica del rey don Rodrigo*, fol. CXXVIIIr.

<sup>92</sup> Aparece en La vida de María Magdalena (John Rees Smith, *The lives of St. Mary Magdalene and St. Martha* (MS Esc. h-I-13), Exeter, University of Exeter Press, 1989), en los sueños de la dueña (pp. 5-6).

<sup>93</sup> Según Paloma Díaz-Mas en su edición del *Romancero*, p 137, el romance *Visión de don Rodrigo y el Reino Perdido* se basó en la *Crónica Sarracina*. En él el rey Rodrigo recibe de Fortuna el anuncio en su sueño de la destrucción y pérdida de España por la traición del conde don Julián, el sueño en su versión poética fue estudiado por J. Palley, *The Ambiguous Mirror*, pp. 44-46.

<sup>94</sup> Sueños de Amadís comentados por J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 61-62.

<sup>95</sup> En su edición: Garci Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, 2 vols., Madrid, Cátedra, 1987, pp. 132-133 y su libro *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Madrid: Cupsa Editorial, 1979, pp. 65-74.

<sup>96</sup> F. Curto Herrero, *Estructura de los libros de caballerías en el siglo XVI*, Madrid, Fundación March, 1976, p. 38: "hay que considerar [...] los vaticinios generales como verdaderos 'planes de actuación', impuestos desde el exterior al protagonista y a su grupo", texto citado por J. M. Cacho Blecua, ed. cit., p. 133, n. 13.

es el del rey Perión<sup>97</sup>, como es habitual en estos episodios sumergido en sus pensamientos hasta que es vencido por el cansancio. Poco tiempo antes de recibir en su cámara a la que será su esposa, tiene un sueño cuyo contenido está absolutamente volcado hacia el futuro, y que por su configuración simbólica necesita un intérprete profesional:

*Y soñava que entravan en aquella cámara por una falsa puerta y no sabía quién a él iba, y le metía las manos por los costados, y sacándole el corazón le echava en un río. Y él dezía: "¿Por qué fezistes tal crueza? No es nada esto, dezía él, que allá vos queda otro corazón que vos yo tomaré, ahunque no será por mi voluntad." El Rey, que gran cuita en sí sentía, despertó despavorido y començóse a santiguar<sup>98</sup>.*

De nuevo un sueño que produce honda impresión al que lo sufre. De una manera que recuerda a la Biblia o a narraciones de tipo oriental, el rey convocará a unos sabios para que desentrañen el significado del sueño<sup>99</sup>.

*...Y fizo quedar consigo tres clérigos que supo que más sabían en aquello qu'el deseava, y tomándolos consigo, se fue a su capilla, y allí en la hostia sagrada les fizo jurar que en lo que él les preguntasse la verdad le dixiessen, no temiendo ninguna cosa por grave que les mostrasse<sup>100</sup>.*

Y sólo uno de ellos será capaz de hacerlo, Ungán el Picardo. Lo interpreta con una enorme precisión, mas para que el personaje quede libre de toda sospecha de ser un intérprete de sueños profesional, y como prueba de su ecuanimidad personal, éste empieza por manifestar su general desconfianza en estas experiencias ("Señor, los sueños es cosa

---

<sup>97</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 26.

<sup>98</sup>Amadís de Gaula, vol. I, p. 238.

<sup>99</sup>Amadís: heroísmo mítico cortesano, pp. 68-73.

<sup>100</sup>Amadís de Gaula, vol. I, p. 249.

vana, y por tal deven ser tenidos"<sup>101</sup>). Se trata de una visión absolutamente proyectada hacia el futuro, pero es difícil adivinar de dónde procede la cantidad de información que el intérprete saca a la luz.

*"Tú amas en tal lugar donde ya la voluntad cumpliste, y la que amas es maravillosamente hermosa." Y díxole todas las facciones della como si delante la tuviera. "Y de la cámara en que vos veíades encerrado esto claro lo sabéis, y cómo ella queriendo quitar de vuestro corazón y del suyo aquellas cuitas y congoxas, quiso sin vuestra sabiduría entrar por la puerta de que te no catavas, y las manos que a los costados metía es el juntamiento de ambos, y el corazón que sacava sinifica fijo o fija que avrá de vos"*<sup>102</sup>.

La identificación del corazón con los hijos recuerda una idea que ya señalara Artemidoro, que los miembros del cuerpo pueden muy bien representar en el sueño a los familiares más cercanos. La desconfianza inicial del sabio se convierte en detallado análisis para desembocar en una visión completamente determinista del sueño:

*"Las cosas ordenadas y permitidas de Dios —dixo el maestro— no las puede ninguno estorvar ni saber en qué pararán, y por esto los hombres no se deven contristar ni alegrar con ellas, porque muchas vezes así lo malo como lo bueno que dellas a su parecer ocurrirles puede, sucede de otra forma que ellos esperauan"* <sup>103</sup>.

Las dos visiones de Amadís le llegan al héroe en períodos de "grandes cuitas", sumergido en las cuales le suele sorprender el sueño. El primero de ellos se nos muestra como reconocimiento de unos hechos ya ocurridos: se trata del trasunto simbólico de la recepción de la carta de

---

<sup>101</sup>Amadís de Gaula, vol. I, p. 250.

<sup>102</sup>Amadís de Gaula, vol. I, p. 251.

<sup>103</sup>Amadís de Gaula, vol. I, p. 252.

Oriana y descripción de los pasos que a partir de ese punto ha de seguir el héroe: recoge el pasado y orienta cómo ha de ser el futuro<sup>104</sup>.

Se trata de un trasunto onírico de los propios personajes o del espacio en el que se mueven, con la única inclusión del alimento amargo como símbolo de la carta recibida. El segundo sueño también es simbólico y sus protagonistas son los mismos de la narración, con el anuncio de la liberación de Oriana<sup>105</sup>.

El tercer personaje que narra su sueño dentro de *Amadís de Gaula* es Mabilia<sup>106</sup> y lo hace en la misma forma que Amadís, cuando ya está parcialmente explicado y puede de esa forma anunciar fidedignamente el derrotero de los acontecimientos, que en estos casos sirven como interpretación y refrendo de lo soñado<sup>107</sup>. En estas cuatro visiones predominan los símbolos espaciales: cámaras en tres de los sueños, jardines o huertos, montes abruptos, torre o palacio. Los mismos espacios por los que transcurre la acción.

En la versión de *Sendebat* traducida por Diego Cañizares<sup>108</sup>, el elemento onírico ha desplazado al componente astrológico de otras versiones en la función de clave del relato marco<sup>109</sup>: la advertencia de que el infante deberá permanecer siete días en silencio para sobrevivir a la trampa urdida por su madrastra.

---

<sup>104</sup>*Amadís de Gaula*, vol. I, p. 681.

<sup>105</sup>*Amadís de Gaula*, vol. I, p. 708.

<sup>106</sup>*Amadís de Gaula*, vol. II, p. 1223.

<sup>107</sup>Juan Manuel Cacho Blecua analiza lo que denomina el valor estructurante de los sueños respecto a los acontecimientos narrados y la técnica de "suspensión del sentido" (*Amadís: heroísmo mítico cortesano*, pp. 65-74).

<sup>108</sup>Novella que Diego de Cañizares de latín en romance declaró y trasladó de un libro llamado "Scala çeli", texto citado por Sofia Kantor, *El libro de Sindibad. Variaciones en torno al eje temático "engaño-error"*. Madrid, Anejos del BRAE XLII, 1988.

<sup>109</sup>J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 64-65.

Que le pareçie que quatro uides uerdes salían debaxo su cama y echaban de sí siete ramos; y en medio de estos ramos estaua una siertpe que por la boca echaua venino y peçoña, y mataua al que en la cama estaua. El Ynfante, muy espantado, despertó y llamó a sus maestros, y contóles todo lo que había ensoñado. Y los sabios luego ocurrieron a la ynterpretación y declaración del sueño al curso de las estrellas: y hallaron que las quatro uides son quatro elementos, conuiene a saber tierra, agua, aire e fuego: y la sierpe es la madrastra y los siete ramos son siete días siguientes en los quales, si el Ynfante hablase, serié muerto<sup>110</sup>.

Los sabios, que tienen que asumir la función de intérpretes, recurren a una segunda ciencia, o una segunda forma de adivinación, la astrología, para desvelar el contenido del sueño, lo cual hace pensar en los lunarios que atribuían determinado significado a los sueños dependiendo de la fase de la luna en la fecha en que tuvo lugar. La relación entre sueños y astrología no es en absoluto infrecuente. En esta versión figura otra revelación tenida por la madrastra del infante, cuyo significado sólo alcanza momentos antes de ser conducida a la hoguera por sus perversas maquinaciones: había soñado que una serpiente salía de su boca (su mentira), que siete aves trataban de matarla (los sabios), con la ayuda de un águila (el príncipe), y "*arrebataban a la sierpe y a mí con ella, y en un fuego ardiente nos echauan*"<sup>111</sup>.

El componente onírico se manifiesta de una segunda forma en los relatos de Sendebār: inventar un sueño que justifique la conducta de un personaje ante los demás aparece como motivo folclórico en el cuento *Elephantinus*, cuando una mujer se encuentra en una situación comprometida de índole sexual. Tras ser seducida o violada por unos ladrones, éstos como escarnio dejan una figura de elefante en su cesta,

<sup>110</sup>Kantor, *El libro de Sindibad*, pp. 61-62.

<sup>111</sup>Kantor, *El libro de Sindibad*, p. 118.

sin ella saberlo, para que sea descubierta por su marido: la súbita aparición de este elemento, que se supone de claro significado sexual, es contestado con una reinterpretación del símbolo que la mujer traslada con prontitud al terreno onírico:

*E cuando abrio el marido la çesta, vio aquello: " ¿Que aqui traes?" E ella cato, e vio que los ladrones lo habian fecho. E ella dixo:"Ensoñaua esta noche entre sueños que estauas ante vn alfayate e que te pesaua muy mal. E estonce fuy a vnos ommes que me lo ensoluiesen, este ensueño; e ellos me dixerón que fiziese vna imagen de panizo, e que la comieses, e que seria librado de quanto te podia venir." E este ensueño dixo el marido que podría ser verdat<sup>112</sup>.*

El uso falso de los sueños como justificación aparece en otros cuentos tradicionales, como el de *Los dos burgueses y el rústico*, en el que se pretende dilucidar quién comerá el último pan mediante la narración de un sueño que naturalmente ambos burgueses inventan, relato incluido en la *Disciplina clericalis*<sup>113</sup>, en *Ysopete historiado* y en el *Espéculo de los legos*.

Las experiencias oníricas analizadas hasta este punto manejan a menudo un imaginario que se repite de unas obras a otras. Los animales, reales y mitológicos, ocupan generalmente el papel de los personajes en estas figuraciones. Las aves de presa son las más repetidas: aguilas, azores y halcones aparecen en varios episodios. Aguila y azor desempeñan según la obra el papel de verdugos o de víctimas, perseguidores o perseguidos, y su significado último lo proporcionará el contexto; no incorporan mayores connotaciones y su interpretación no precisa de otras

<sup>112</sup>Versión de *El libro de los engaños*, en Kantor, *El libro de Sindibad*, p. 123.

<sup>113</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 27; J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 63-64.

tradiciones animalísticas. Una nómina algo más amplia circula por los numerosos sueños de *La Gran Conquista de Ultramar*: en tres ocasiones, poderosos y temibles ejércitos se materializan como enormes grupos de leones y osos, cuyos rasgos definidores se reducen a su fuerza y fiereza. A éstos se unen dos animales mitológicos, grifo y dragón, cuya función es la de dar un paso más en la escala de bestias voladoras, pero, aparte de su gran poder, ningún otro elemento que la tradición pudiera proporcionar se pone en juego. En otros casos las asociaciones, como ya se señaló, son meramente metonímicas: los árabes aparecen representados como camellos y los pastores como mastines ovejeros.

Como símbolos de destrucción o muerte se repiten la sangre, el fuego y el alquitrán. Los espacios recuerdan aquellos en los que de hecho ha ocurrido u ocurrirá la acción (montes inhóspitos) o sustituyen a las personas de cuyo señorío dependen (ciudades o castillos). No reviste ninguna dificultad (o interés) ver en corona y cetro significantes de la realeza.

Del imaginario onírico hasta aquí descrito se derivan como características más extendidas la simplicidad de esos símbolos<sup>114</sup> y la violencia de las escenas.

Como epílogo a este apartado conviene mencionar la peculiar figura del incubo, incorporada a la extendida historia de Merlín:

*Díxoles Merlín: "Buenas gentes, sabed que sañudos fueron los diablos quando nuestro Señor quebrantó los ynfiernos y sacó dellos [a] Adán e a Eva e a los otros que les plogó. Dixeron: Fagamos omne mortal porque cobremos por él tantas almas como perdimos por aquel Ihesu Christo que vino en carne e nos lo tomó de*

---

<sup>114</sup>En lo que a su interpretación directa se refiere. El sentido de las equivalencias establecidas ha merecido diversos estudios, como ejemplo puede verse lo apuntado por Paloma Díaz-Mas en la p. 221 de su edición del *Romancero* respecto al valor de las aves cetreras en el *Romance de doña Alda*.



nuestro poder. Díxoles un diablo que se llama encobus quél avía poder de engendrar fijo. Como nuestro Señor entendió su malicia consentioles de lo fazer pero non para lo que ellos cuydaron. Fue yo luego engendrado de aquel encobus en esta mi madre. E dióme Dios por aquel diablo a saber todas las cosas pasadas como los diablos lo saben"<sup>115</sup>.

La relación del "encobus" con el ámbito onírico no juega ningún papel en esta narración<sup>116</sup>. Este relato incluye otros sueños, como aquel sueño divino enviado por una divinidad pagana:

*E apareció Diana a Bruto endormiendo e díxole: "Bruto, no te trabaxes de yr a poblar a Troya [...] que se acaben los tus días en grande honra en aquella tierra." E Bruto despertó de aquel sueño e llamó al obispo Eleno e a todos los otros de su compañía. Contoles aquella visión que la deesa Diana la dixerá con la qual fueron mucho alegres*<sup>117</sup>.

O el del rey Arturo (el sueño de la serpiente venenosa), interpretado por Merlín<sup>118</sup>.

## VII.5 Tratados

El sueño que encabeza el *Tratado de la lepra* de Enrique de Villena<sup>119</sup> sirve como mínima excusa para la carta en la cual Alfonso de Cuenca pide información a Villena sobre el tema de la lepra:

---

<sup>115</sup>Lope García de Salazar, *Bienandanzas y fortunas*, RAH 9/2100, f. 184r. Existe una edición paleográfica de este volumen: Lope García de Salazar, *Las Bienandanzas e Fortunas. Códice del siglo XV*, ed. Angel Rodríguez Herrero, Bilbao, Gráficas Ellacuría, 1967, 4 vols (cito directamente por el ms.).

<sup>116</sup>El Tostado, en *Las cinco figuratas paradoxas*, dedica el cap. 36 al origen de Merlín.

<sup>117</sup>Lope García de Salazar, *Bienandanzas y fortunas*, f. 182r.

<sup>118</sup>Lope García de Salazar, *Bienandanzas y fortunas*, f. 186v.

<sup>119</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 26.

*Durmiendo en alegre sueño, veyendo me en delectoso vergel, por alcançar de un fermoso fruto (tengo que fuese espiritual), teniendo con una mano la rama baxada a mi queriendo ya tomar con la otra — el qual sueño entiendo de cabo demandar, — fui yo despertado a desora...*<sup>120</sup>

Muchas son las razones que hacen más que dudosa la atribución del sueño final en el *Libro del Arcipreste de Talvera* a la mano de Alfonso Martínez de Toledo<sup>121</sup>, entre ellas puede encontrarse la negativa opinión que le merece tal creencia, propia de mujeres, según se menciona en otra parte del texto:

*Esto e otras infinidas cosas que no quiero aquí escribir por non avisar, fazen las buenas mercaderas, e de aquí se levanta creer en estornudos o sueños, o en agüeros e señales*<sup>122</sup>.

Un hábil lector y remedador del texto del Arcipreste se sirve del establecido código de los sueños traducidos a la ficción para contradecir el contenido de la obra: recoge los tópicos —sueño relacionado con los preocupaciones, espanto al despertar— para un episodio onírico en el que las mujeres, las virtuosas (que son las que pueden hacerlo), se vengan del escritor<sup>123</sup>. Episodio que se despide con toda la precisión del repertorio astrológico de los tiempos, creencias violentamente rechazadas por el Arcipreste.

---

<sup>120</sup>Enrique de Villena, *Tratado de la lepra*, en *Obras completas*, Madrid, Turner, 1994, vol I, p. 115.

<sup>121</sup>J. Joset, "Cuatro sueños", pp. 503-505.

<sup>122</sup>Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. de M. Gerli, Madrid, Cátedra, 1987, p. 144

<sup>123</sup>*Arcipreste de Talavera o Corbacho*, pp. 280-281.

## VII.6 Autobiografías

Menos convencionales respecto a la mayoría de los sueños incluidos en textos resultan aquellos enmarcados en narraciones autobiográficas. Los intereses que llevan a su autor a plasmar los hechos, su voluntad individualizadora, permite a los acontecimientos aflorar de forma más interesante que en otros géneros, sobrepasando la autocensura, la reelaboración y los códigos culturales a los que el autor se somete. Pertenecen a esta categoría el sueño que incluye Alfonso de Valladolid en su *Libro mostrador de justicia* y el descrito en las *Memorias* de doña Leonor López de Córdoba. Ambos tienen en común el haber sido escritos dentro de un contexto de autojustificación, en obras que aspiran a demostrar que, por encima de las acusaciones que sufrían, su actitud había sido en todo momento legítima y honesta, tan por encima de toda duda que Dios mismo les había premiado con milagrosas visiones en sueños.

Los sueños que Alfonso de Valladolid relata<sup>124</sup> contienen, a diferencia del de doña Leonor, un complejo sistema simbólico, más que el de los textos de ficción, respaldado por la cultura superior de quien los escribió y conforme a los lectores que esperaba tener. El paso de Abner de Burgos, médico judío, a Alfonso de Valladolid, a la apología del cristianismo, había creado un profundo descontento en la comunidad que abandonara para pasar a encabezar los ataques contra ella, con un

---

<sup>124</sup>En su *Libro mostrador de justicia*, citado por Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno': conversión religiosa y autobiografía onírica en Abner de Burgos, alias Alfonso de Valladolid", *Compás de letras*, I (1992), pp. 186-208.

temible conocimiento de su cultura. Entre otras cosas, sus antiguos correligionarios le acusaban de insinceridad y oportunismo en su conversión, crítica frecuente en tales situaciones. No hay posibilidad de saber si esto era cierto, pero a tales acusaciones respondió en el comienzo de su enciclopedia de polémica antijudaica, el *Libro mostrador de justicia*<sup>125</sup>, donde describe como desencadenantes de su proceso de conversión una serie de sueños de inspiración divina. Estos sueños generados en momento de profunda turbación personal, ligados a oraciones previas y períodos de ayuno, son la respuesta a las preguntas planteadas. El primer sueño deriva de la preocupación que siente por la situación de su pueblo:

*E de la gran coita que tenía en mi corazón et de la lazería que había tomado, cansé e adormesçime, et vi en visión de suenno commo un grand omne que me dizía: "¿Por qué estás adormesçido? Entiende estas palabras que te fablo et párate enfiesto; ca yo te digo que los judíos están desde tan grand tienpo en esta captividad por su locura et por su nesçedad, et por mengua de mostrador de justiçia donde conoscan la verdad. Esto es lo que fabló Dios; et vete con tanto"*<sup>126</sup>.

Tras este suceso el autor se dedicará al estudio largo tiempo y, a pesar de las conclusiones a las que llega, no toma ninguna decisión, hasta verse sumergido en un nuevo proceso de tribulaciones, momento en que vuelve a recibir sueños:

*Et desque finqué así muchos días, acaesçieronme algunas tribulaçiones; et estando un día quexado por ellas, et ayunando aquel día, acaesçióme a la noche después que vi en visión de suenno aquel mismo varón que ante d'esto quanto tres annos; et díxome commo sannudo: "¿Hata cuándo, perezoso, dormirás? ¿Quándo te levantarás de tu suenno? Ca los pecados de todos los judíos, de sus*

<sup>125</sup>Texto citado en Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno'...", pp. 195-198.

<sup>126</sup>Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno'...", p. 195.

*fijos et de sus generaciones tienes auestas". E él fablándome esto, tomé gran miedo et espanto; et luego inchósseme toda la vestimenta dessusera commo pinturas muy fermosas commo de cruces, según el seello de Jhesu Nazareno.*

*Et tornósse entonce aquel omne commo plazentero a consolarme, et díxome: "El seello de Dios es verdad. Hé que amaté commo nube tus yerro et commo nube tus pecados; tórname a Mí ca redímite."*

*E segund este suenno vi por muchas vegadas, con maneras departidas, que non es mester de nonbrarlas aquí sinon este que digo en general*<sup>127</sup>.

Carlos Sáinz de la Maza, en su detallado análisis de este texto, ha señalado la doble proyección de los códigos utilizados, para ser reconocido por los judíos como alguien conocedor de su religión a la vez que aceptado por los cristianos como cristiano<sup>128</sup>. Una amplia tradición religiosa y literaria envuelve al personaje del hombre alto que habla en el sueño: la primera identificación sería con Gabriel como el portavoz predominante de la voluntad divina en la tradición judía (sirva como ejemplo su presencia en los sueños de Daniel) y en la tradición cristiana (aunque, con el tiempo, el espacio onírico sea ocupado por otra serie de mensajeros)<sup>129</sup>. Sin embargo, y dado que el personaje es el mismo en el primero y en el subsiguiente sueños, las palabras hacen pensar más que es el propio Jesucristo quien habla, quien perdona y marca con su sello al soñador, que suponer que Gabriel habla directamente como lo haría Cristo, en primera persona. No lo presenta así desde un principio, Cristo mismo hablando al soñador, probablemente para evitar que un lector judío pierda por completo el interés por el resto de la narración, pero puede pensarse que Alfonso de Valladolid confiaba en que se legara

<sup>127</sup>Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno'...", p. 196.

<sup>128</sup>Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno'...", pp. 199-200.

<sup>129</sup>Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno'...", p. 199 n. 25.

finalmente a esa conclusión gracias a los signos, las pistas, proporcionadas.

En las palabras divinas se recoge el eco de numerosos versículos bíblicos<sup>130</sup>: "Presta atención a las palabras que te dirijo y ponte derecho."(*Dn* 10,11); "¿Hasta cuándo, ¡oh, perezoso!, estarás acostado? ¿Cuándo te levantarás de tu sueño?"(*Prov.* 6,9); "Despierta, tú que duermes, y levántate de entre los muertos y Cristo lucirá sobre tí"(*Ef.* 5,14); "He disipado como una nube tus delitos y como un nublado tus pecados; vuélvete a Mí, pues te he redimido"(*Is.* 44,22); y cita también el Talmud, *Shabbat* 55a "El sello de Dios es verdad"<sup>131</sup>. Con esta frase, y con la escena a la que acompaña, Alfonso quiso recoger un episodio del que, parece, tuvo conocimiento a través de testigos directos: dos místicos judíos de Avila y Ayllón habían profetizado la aparición del Mesías en el año cristiano de 1295, en el último día del mes hebreo de Tammuz<sup>132</sup>. Muchos judíos, vestidos de blanco, esperaban su irrupción en las sinagogas cuando tuvo lugar un pedrisco de cruces que se adhirieron a sus ropas. La impresión fue tan intensa que algunos de los implicados recurrieron a atención médica para superar el trauma, médicos entre los que se encontraba Abner de Burgos<sup>133</sup>.

Se trata por tanto de un grupo de sueños altamente codificados a partir de textos y acontecimientos, con un amplio espectro de implicaciones teológicas, con el que Alfonso quiere respaldar las decisiones tomadas en un tránsito tan conflictivo como es el renegar de

<sup>130</sup>Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno'...", pp. 196, 199.

<sup>131</sup>Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno'...", p. 199.

<sup>132</sup>Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno'...", p. 197 n. 21.

<sup>133</sup>Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno'...", p. 197; Sanford Shepard, *Shem Tov. His World and Words*, Miami, Universal, 1978, pp. 22-23.

una religión para convertirse a otra<sup>134</sup>. Los sueños resultan de gran interés no sólo por su contenido sino por el fin que tienen, ofrecer un respaldo sobrenatural a la complicada situación vital y social del converso.

El sueño de doña Leonor López de Córdoba se produce en un contexto tradicionalmente preparado al efecto<sup>135</sup>: un período delimitado de especial oración para alcanzar una gracia, dentro de la general sucesión de tribulaciones que sufre<sup>136</sup>. Cuando su voto está por llegar a su fin, el cielo, que ya le había dado especiales muestras de su bienquerencia (una criada de su tía que se le oponía había muerto comiéndose la lengua), le envía una señal:

*E otro dia, que no quedaba mas que un dia de acabar mi oracion, sabado, soñaba pasando por Sant Hipólito, tocando el Alva, vi en la pared de los corrales un arco mui grande, y mui alto, é que entraba yo por allí y cojía flores de la sierra, e veía mui gran cielo, y en esto desperte, e obe esperanza en la Virgen María que me daría casa*<sup>137</sup>.

Se aprecia la sencillez y cercanía en el relato de este sueño, que precisamente por ellas resulta verosímil que tuviera lugar efectivamente. Frente a los códigos establecidos, la visión se sirve de unos cuantos elementos cercanos y personales, partiendo de un espacio

---

<sup>134</sup>Sobre sueños y conversión, Le Goff, "Le christianisme et les rêves" (*L'imaginaire médiéval*, París: Gallimard, 1991), "Rêve et conversion", pp. 281-282. Sobre los mecanismos de autolegitimación en estos casos vid. P. Fredriksen, "Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Restrospective Self", *Journal of Theological Studies*, nueva s., 37 (1986), pp. 33-34 cfr. Carlos Sáinz de la Maza, "'Vi en visión de suenno'...", p. 193.

<sup>135</sup>J. Joset, "Cuatro sueños", pp. 505-507.

<sup>136</sup>Reinaldo Ayerbe-Chaux, "Las memorias de doña Leonor López de Córdoba", *Journal of Hispanic Philology*, 2 (1977), pp. 16-25; sobre su vida, *ibidem*, pp. 27-29.

<sup>137</sup>Ayerbe-Chaux, "Las memorias de doña Leonor López de Córdoba", p. 21.

concreto y real que ella frecuentaba cada día, y un episodio casi pueril: un arco por el que se llega al monte y en donde la soñadora coge flores y contempla un gran cielo. Es comprensible el sentimiento de esperanza que sigue al despertar, frente al espanto prototípico en otros textos. La interpretación que ofrece la propia doña Leonor, que la Virgen le daría una casa, comparte la cualidad de no corresponder a la transcripción de un sistema simbólico, sino de expresar un deseo absolutamente individual y concreto<sup>138</sup>. Al dictar sus memorias después de muchos años, conservó más o menos desvaído el recuerdo de este sueño, del momento en que lo tuvo y de la esperanza que le proporcionó.

Aunque también está profundamente enraizado en preocupaciones de tipo autobiográfico, el siguiente sueño no es narrado por su protagonista: el sueño de la reina doña Beatriz figura en el *Libro de las tres razones* de su nieto don Juan Manuel. Según lo que cuenta, a su alto linaje (continuamente recordado) la familia del escritor añadiría un respaldo sobrenatural:

*Digo vos que a estos sobredichos oy que, quando la rreyna donna Beatriz, mi abuela, era ençinta de mío padre, que sonnara que, por aquella criatura et por su linage, avía a ser vengada la muerte de Jhesu Christo. Et ella díxolo al rrey don Ferando, su marido. Et oy dezir que dixerá el rrey quel parecía este suenno muy contrario del que ella sonnara quando estava ençinta del rrey don Alfonso, su fijo, que fue después rrey de Castiella, padre del rrey don Sancho. Pero pues así era, que parase mientes en lo que naçería et que rogassen a Dios que lo endereçase al su servicio*<sup>139</sup>.

<sup>138</sup>Sobre la función de esta visión, Ayerbe-Chaux, "Las memorias de doña Leonor López de Córdoba", pp. 30-31.

<sup>139</sup>*Libro de las tres razones* en Juan Manuel, *Cinco tratados. Libro del cavallero et del escudero. Libro de las tres razones. Libro enfenido. Tractado de la asunçión*



No es difícil reconocer en éste el repetido sueño de la mujer encinta, a la que se informa (mediante un ángel, como se indica posteriormente) sobre el sino de su hijo. El superior destino que caracteriza al padre de don Juan Manuel y su descendencia parece ser el común de varios héroes históricos o ficticios. Entronca con la principal preocupación literaria y vital del autor: enaltecer su nacimiento y reivindicar sus derechos de nobleza.

Este sueño carece de rasgos peculiares distintivos que aporten gran novedad respecto a los sueños recogidos en otros textos, pero sirve para mostrar hasta qué punto este fenómeno se incorpora al concepto de identidad personal con toda naturalidad y con el mayor crédito<sup>140</sup>.

## VII.7 Hagiografía

Desde los sueños incluidos en los *Milagros de Nuestra Señora* y *Vida de Santo Domingo de Silos* hasta el gran relato de visiones que es la *Vida de Santa Oria*, las experiencias de los durmientes desempeñan un papel importante en las obras de Gonzalo de Berceo. La vinculación entre las vidas de santos y las visiones constituye un fenómeno común; se manifiesta (bien que de distinta forma) en textos veterotestamentarios, y se refrenda inmediatamente en Nuevo Testamento y vidas de los mártires: los santos, en mayor medida que cualquier otra categoría social, son los privilegiados destinatarios de revelaciones divinas en

---

de la Virgen. *Libro de la caça*, ed., introducción y notas de Reinaldo Ayerbe-Chaux, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989, p. 91.

<sup>140</sup>Sobre este texto puede consultarse el interesante análisis de Rafael Ramos Nogales, "Notas al *Libro de las armas*" en *Anuario Medieval* 4 (1992), pp. 179-192.

cualquiera de sus formas. Este contacto con el plano superior puede figurar de manera muy concisa, como ocurre en la *Vida de San Millán de la Cogolla*:

*Durmió quanto Dios quiso suenno dul[ç]e e temprado  
mientre yacé dormiendo fue de Dios aspirado;  
quando abrió los ojos despertó maestrado,  
por partirse del mundo oblidó el ganado. [st. 11]*<sup>141</sup>

Las experiencias recogidas en la *Vida de Santa Oria*<sup>142</sup>, y en menor medida el sueño que figura en la *Vida de Santo Domingo de Silos*<sup>143</sup>, no responden en el nivel literario al modelo de los sueños analizados hasta aquí sino a las visiones, cuyo objetivo es alcanzar un conocimiento superior que se manifiesta de forma alegórica; el sueño funciona como mera excusa, como marco del elemento principal que es la visión en sí, que podría aparecer de la misma forma si no mediara el dormir del personaje. Mientras en la *Vida de Santo Domingo de Silos* la visión está engarzada en el relato general de los acontecimientos de la vida del santo, en la *Vida de Santa Oria* claramente la obra no es más que el relato sucesivo de las visiones de la santa y su madre, y la narración biográfica se limita a introducirlas y situarlas.

---

<sup>141</sup>Gonzalo de Berceo, *Vida de San Millán de la Cogolla*, ed. Brian Dutton, en *Obra completa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 129.

<sup>142</sup>Goldberg, "The Dream Report", pp. 21, 26; J. Palley, *The Ambiguous Mirror*, p. 55.

<sup>143</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 26; J. Joset "Sueños y visiones medievales...", p. 54.

La visión que se recoge en la *Vida de Santo Domingo de Silos*<sup>144</sup> (st. 229-244)<sup>145</sup> contiene una serie de símbolos, parte de los cuales se interpretan dentro del propio sueño: un río temible que se divide en dos, uno completamente blanco y otro rojo, y un puente muy estrecho y frágil en apariencia, pero en realidad sólido y amplio para el que se atreve a cruzarlo: hace pensar en el conocido símil de la senda al cielo como camino aparentemente estrecho y difícil pero firme en realidad para quienes lo transitan. En su final dos hombres vestidos con gran dignidad (indescriptible con palabras) ofrecen al santo tres coronas por las distintas labores que en pro de la fe y la Virgen tiene realizadas: así se lo explican y le previenen para que no se pierda su premio por las asechanzas del demonio. Como en el caso de Santa Oria, el premio, representado en forma de coronas o trono de materias preciosas, ya está preparado para el santo, pues lo ha obtenido por sus previos merecimientos, y sólo necesita mantenerse en su camino; se trata de santos en cierta forma consagrados en sus propio sueños, y reconocidos como tales por aquellos que les rodean.

El sueño de Santo Domingo desempeña la misma función que una visión en vela, pasada la primera emoción ("*desperté e signeme con mi mano alçada*", st. 244c) servirá para confortarle:

*Una visión vido por ond fue confortado  
del lacerio futuro siquier de lo pasado. (st. 226)*<sup>146</sup>

<sup>144</sup>Goldberg, "The Dream Report", p. 21; J. Palley, *The Ambiguous Mirror*, pp. 51-53, 55-63.

<sup>145</sup>Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo de Silos*, ed. Aldo Ruffinatto, en *Obra completa*, pp. 315-319.

<sup>146</sup>Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo de Silos*, p. 315.

Una larga tradición respalda los contenidos de la *Vida de Santa Oria*. Desde los sueños de Perpetua<sup>147</sup> numerosos santos y santas eran recordados por sus prolongadas visiones<sup>148</sup>, visiones frecuentemente oníricas que llegaban a ser el rasgo más destacado de su historia en detrimento de los merecimientos que les hicieron dignos de tales privilegios.

La mayor parte de la vida de esta santa se extiende por las tres contemplaciones, que en sueños disfruta, del paisaje celestial y del espacio que en él le está reservado en premio por sus sufrimientos (a los que proporcionalmente se les dedica un espacio mínimo). Se añade la experiencia de la madre de Oria, Amuña, en la que se muestra un tipo de sueños que tendrá gran importancia entre los siglos XI y XV: el relato autobiográfico de un familiar fallecido que, en sueños, se aparece a alguno de sus deudos para comunicarle cuál ha sido su destino final.

Las visiones de las dos santas, compuestas por Gonzalo de Berceo, han merecido numerosos y detenidos estudios. En ocasiones, se ha enfocado el análisis desde el punto de vista de los abundantes problemas textuales de esta obra, bien rastreando en sus fuentes la clave para el orden de las estrofas, bien a la inversa, pretendiendo mediante la reorganización del poema arrojar luz sobre el significado de los símbolos. Tan abultada literatura no ha llegado, sin embargo, a soluciones aceptadas de forma general en torno a los dos puntos más conflictivos: identificación de la voz del narrador que interviene en el texto por una parte, y por otra el orden ideal de las estrofas.

---

<sup>147</sup>Vid. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*, "Perpetua and Her Diary of Dreams", pp. 148-183.

<sup>148</sup>Le Goff, "Le christianisme...", p. 303.

En cuanto al sustrato de las visiones, los investigadores coinciden en unas líneas principales: el origen literario de los elementos recogidos en los sueños<sup>149</sup> y la importancia, para estas experiencias, de la fecha en la que tienen lugar. En cuanto al sustrato textual de los sueños, el propio poema señala que Oria reconoce en sus sueños el objeto de sus lecturas:

*Tú mucho te deleitas en nuestras passiones,  
de amor e de grado leyes nuestras razones. [st. 37ab]*<sup>150</sup>

Entre la serie de fuentes propuestas se coincide en selañar la importancia del *Comentario al Apocalipsis* de Beato. Anthony Lappin ha apuntado incluso la posibilidad de que ciertas imágenes se inspiren en los programas iconográficos que acompañan al *Comentario*, del que sin duda se contaba con copias en San Millán<sup>151</sup>. Las experiencias se elaboran por tanto a partir de la simbología religiosa tal como se presenta en la Biblia, sus comentarios y las visiones y pasiones de los santos.

Otro de los ejes de las visiones de Oria y Amuña es su dependencia respecto a fechas esenciales del calendario mozárabe:

*Cayó una grant fiesta, un día señalado,  
día de cincüesma que es mayo mediado;  
ensoñó esta dueña un sueño deseado,*

---

<sup>149</sup>Entre otros vid. Simina Farcasiu, "The Exegesis and Iconography of Vision in Gonzalo de Berceo's *Vida de Santa Oria*", *Speculum* 61 (1986), pp. 305-329; Isabel Uría Maqua, "El árbol y su significación en las visiones medievales del Otro Mundo", *Revista de Literatura Medieval*, I (1989), pp. 103-119. John K. Walsh pone este episodio en relación con el motivo del viaje al otro mundo, "The Other World in Berceo's *Vida de Santa Oria*", en *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond. A North American Tribute*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, pp. 291-307.

<sup>150</sup>Gonzalo de Berceo, *Poema de Santa Oria*, ed. Isabel Uría Maqua, en *Obra completa*, p. 509.

<sup>151</sup>Remontándose a la figura histórica de Santa Oria y por su condición de "emparedada", Lappin opina que la joven dispondría para su lectura de los mejores volúmenes que se encontraran en el monasterio.

*por qual muchas vegadas ovo a Dios rogado. [st.190]<sup>152</sup>*

Sólo la tercera visión de Oria carece actualmente de dicha referencia, ya que la pérdida de un folio ha producido una laguna en el poema (así lo señala Isabel Uría<sup>153</sup>). La particularidad de las fechas y su significación ha permitido a algún investigador presentar una teoría completa en torno al significado de los fenómenos oníricos<sup>154</sup>: se trata sin duda de un dato relevante a la hora de valorar un acontecimiento de este tipo, que figura por ejemplo, si bien a un nivel muy básico, en el sueño dominical de doña Sancha, madre de los infantes de Lara.

En el primer sueño de Amuña aparece otro de los tópicos más difundidos en torno a este fenómeno, la muerte anunciada por un pariente cercano difunto:

*Vido a don García, qui fuera su marido,  
padre era de Oria, bien ante fue transido;  
entendió bien que era por la fija venido,  
a que era sin dubda el su curso cumplido. [st.168]<sup>155</sup>*

Esta idea responde más a una creencia popular que al ámbito estrictamente cristiano<sup>156</sup>, pero se articula perfectamente en el tono de la manifestación sobrenatural. Salvo este elemento, puede concluirse que los sueños descritos en la *Vida de Santa Oria* se construyen sobre la tradición religiosa y que a ésta se ha de acudir en su análisis.

---

<sup>152</sup>Gonzalo de Berceo, *Poema de Santa Oria*, p. 547.

<sup>153</sup>Gonzalo de Berceo, *Poema de Santa Oria*, p. 532.

<sup>154</sup>James F. Burke, "The Four Comings of Christ in Gonzalo de Berceo's *Vida de Santa Oria*", *Speculum*, 48 (1973), pp. 293-312.

<sup>155</sup>Gonzalo de Berceo, *Poema de Santa Oria*, p. 541.

<sup>156</sup>Anécdota muy similar aparece en los sueños del Cid, *Primera Crónica General*, *vid. supra*.

Como señala Jacques Joset<sup>157</sup>, no hay justificación para considerar la introducción a *Los Milagros de Nuestra Señora* como la descripción de un episodio onírico<sup>158</sup>:

*Para algunos críticos, no cabe duda de que el romero duerme y está soñando. Sin embargo en el relato de Berceo faltan las marcas características del sueño medieval: la entrada señalada por un verbo de la familia de dormir y la salida indicada por palabras tales como espertar/ despertar, recordar / acordarse no aparecen. Asimismo el episodio carece de las identificaciones semánticas (sueño, visión) que en los demás relatos oníricos medievales, en los de Berceo en particular, colocan un texto en dicha categoría narrativa. Por cierto la frontera entre la visión alegórica y el relato onírico es a veces tenue, pero siempre existe<sup>159</sup>.*

Estamos frente a un espacio alegórico que, si bien no se distingue por un código simbólico muy diferente del precedente, sí carece de las necesarias marcas del dormir, y por sus cualidades más se espera que refresquen y despejen al caminante que no que le produzcan sopor.

Dentro de los *Milagros* se recoge el sueño de la abadesa preñada (Milagro 21)<sup>160</sup>, sueño de tribulación siguiente a la desesperada oración de la embarazada.

*Tan afincadamente fizo su oración  
que la oyó la Madre plena de bendición;  
com qui amodorrida vío grant visión,  
tal que devié en omne fer edificación. [st.528]<sup>161</sup>*

<sup>157</sup>J. Joset, "Sueños y visiones medievales...", p. 55-56.

<sup>158</sup>Cosa que hace, entre otros, J. Palley, *The Ambiguous Mirror*, pp. 53-55 quien la considera "a true allegorical dream vision" (p. 53).

<sup>159</sup>J. Joset "Sueños y visiones medievales...", p. 55.

<sup>160</sup>J. Joset, "Cuatro sueños", pp. 500-501, J. Palley, *The Ambiguous Mirror*, p. 54.

<sup>161</sup>Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, ed. Claudio García Turza en *Obra completa*, p. 699.

La contundente intervención divina se enmarca en el espacio del propio sueño a diferencia de la mayoría de las ocasiones en que lo hace en presencia de testigos despiertos.

*Al sabor del solaz de la Virgo preciosa,  
non sintiendo la madre de dolor nulla cosa,  
nació la creatura, cosiella muy fermosa;  
mandóla a dos ángeles prender la Gloriosa. [st. 533]<sup>162</sup>*

Este tipo de intervención milagrosa en sueños semeja a la narrada por Gutierre Díez de Games en *El Victorial*: En el capítulo 62 ("Cómo se començó la guerra antiguamente entre Francia e Ynglaterra, sobre el ducado de Guiana"), la hija del duque de Guiana rechaza el intento de su padre de casarse con ella, y se hace cortar las manos besadas por él. En venganza, él la abandona sola en una barca en alta mar, donde la doncella finalmente se queda dormida:

*Ella ansí durmiendo vino a ella en sueños la Virgen Santa María e díxole:  
"Fija, qué quieres, cata que yo soy la Madre de Dios [...] E porque tú creas que yo  
soy la Virgen Santa María ,cata ay tus manos: como antes las avías. E tú serás  
ayna a buen puerto, e serás consolada e muy honrada." E con el grand gozo que  
ovo de sus manos e que sintió quitado todo el dolor, despertó muy alegre, e non  
vio cosa ninguna de la visión que viera. E fallóse sana e dió muchas gracias a  
Dios...<sup>163</sup>*

Pero tal actuación se enmarca en el espacio maravilloso que representa para este autor Inglaterra, si bien por su forma reproduce a las de la literatura hagiográfica.

<sup>162</sup>Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, p. 699.

<sup>163</sup>Gutierre Díez de Games, *El Victorial*, ed. Rafael Beltrán Llavador, Madrid, Taurus, 1994, pp. 349-350 (cap. 62).



Los santos, y en concreto Santo Domingo, a su vez se manifiestan en sueños a sus fieles, para informarles sobre los acontecimientos futuros, darles instrucciones, confortarles o realizar de sus milagros. Así sucede en los *Miraculos romançados* de Pero Marín<sup>164</sup>, que recoge varios episodios protagonizados por cautivos que reciben una liberación milagrosa precedida por un sueño:

*Venol en suenno santo Domingo e dixol Pedro Martinez lieuate e uete que cunplido as tu tienpo. Luego desperto e falloxe los fierros fuera de los pies*<sup>165</sup>.

Varios de los sueños recogidos responden a este esquema; en otros se añaden otras características, como la oración precedente o el sueño compartido:

*Ellos estando en la carçel faziendo su oration a media noche adurmieron se e sonnaron todos un suenno, que les nascie un fenoio en los fierros e creçe en alto mas que non eran ellos e quando despertaron dixo el uno al otro que si sonnaran alguna cosa e dixieron se todos aquel suenno e dixieron Dios es connusco e nos sacara ayna desta lazeria*<sup>166</sup>.

Entre las vidas de santos y los relatos de sus milagros, figura la breve narración de la *Vida de Santa María Magdalena*<sup>167</sup>, con los sueños tenidos por una dueña a la que la santa reconviene con creciente acritud:

*E la ssanta Magdalena le aparesció en ssueños, e díxole que, pues ella era tan rrica, que por qué dexava morir de fambre a de sed a los santos omnes*<sup>168</sup>.

La última visión es compartida por el marido:

<sup>164</sup>Los '*Miraculos Romançados*' de Pero Marín, ed. Karl-Heinz Anton, Abadía de Silos, Studia Silensia XIV, 1988.

<sup>165</sup>*Miraculos Romançados*, p. 54. Anthony Lappin ha estudiado en profundidad este texto en su tesis doctoral "The rôle of visions in the cult of Saints in Medieval Spain", Oxford, 1996.

<sup>166</sup>*Miráculos romançados*, p. 52.

<sup>167</sup>Publicada por John Rees Smith, *The lives of St. Mary Magdalene and St. Martha* (Ms Esc. h-I-13), Exeter, University of Exeter, 1989.

<sup>168</sup>*The lives of St. Mary Magdalene*, p. 5.

Otrossy la terçera noche la bendita Magdalena apareció muy ssañuda a anbos e muy temerosa, e semejava su rrostro commo si fuese fuego, o así commo sy la casa ardiese<sup>169</sup>.

A los rasgos vistos en otros ejemplos (el sueño repetido o que se comparte), hay que añadir uno muy peculiar: que la santa se aparece cuando aún está viva, lo que resulta completamente excepcional.

En las obras de Diego Rodríguez de Almela *Compilación de los milagros de Santiago y Valerio de las estorias escolásticas de España*<sup>170</sup> se recogen varios episodios oníricos (con la aparición del apóstol al rey Ramiro, de San Millán y el monje Pelayo a Fernán González, de San Pedro al Cid). Todos ellos son bien conocidos y ya han sido analizados puesto que proceden de la tradición épica y no la hagiográfica.

## VII.8 Poesía de cancionero

En la poesía cancioneril hay una importante presencia de sueños (con imágenes de amor o de muerte, como se verá a continuación), aunque más que por sí mismos figuran generalmente como parte de visiones alegóricas que sirven de tema a la composición (que se recogen en segundo lugar).

El sueño en la poesía amorosa a menudo cobra la forma de un poema erótico en el que el poeta sueña encontrarse con su amada y conseguir, o

<sup>169</sup>The lives of St. Mary Magdalene, p. 5.

<sup>170</sup>Diego Rodríguez de Almela, *Compilación de los milagros de Santiago*. Edición de Juan Torres Fontes. Murcia, Tip. Suc. de Nogues, 1946; *Valerio de las estorias escolásticas de España*, Ed. y estudio de Juan Torres Fontes, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1994.

no, sus favores, habitualmente en contraste con lo que le ocurre en la realidad. Este motivo tenía precedentes en la literatura castellana medieval anterior a los cancioneros: ya aparecía en la obra de Sem Tob,

*Proverbios morales:*

*En sueños una fermosa  
besava una vegada  
estando muy medrosa  
de los de su posada.  
Fallé boca sabrosa,  
saliva muy temprada  
non vi tan dulce cosa  
mas agra la dexada*<sup>171</sup>.

Ya en la poesía cancioneril, el sueño de Juan de Dueñas<sup>172</sup> reproduce una situación similar:

*Aunque no mucho pagado  
en verdad nin mal contento  
con el rico pensamiento  
en vana huerta plantado  
entre sueños traspasado  
con gran sombra de cansancio  
vi dueña por el palacio  
muy bien tallada a mi grado.*[vv 9-16]

El poeta, tras describir sus encantos, se acerca a ella y se ofrece para servirla amorosamente, devoción que ella rotundamente rechaza. La

---

<sup>171</sup>Don Sem Tob, *Glosas de Sabiduría o Proverbios morales*, ed. Agustín García Calvo, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p.156 y nota pp. 229-30.

<sup>172</sup>Brian Dutton, *El cancionero del siglo XV*, vol. I, p.508.

desdicha por tanto precede al despertar y se prolonga en la vigilia, puesto que el poeta ha sido ya abandonado en sueños:

*Y syn más se detener  
se partio con tal aseo  
qual sy Dios me ayude creo  
que su par es por naçer  
y con el gran desplacer  
syn la fablar desperte  
y atan triste me falle  
quanto triste puedo ser.[vv 65-72]*

En esta línea de encuentro amoroso, bien que de baja intensidad, que se rompe por el despertar, se encuentra un poema de Carvajal recogido en el *Cancionero de Estúñiga*<sup>173</sup>:

*Pasando por la Toscana,  
entre Sena et Florencia,  
vi dama gentil, galana,  
digna de grand reverencia. [...][vv 1-4]*

*Assy entramos por Sena  
fablando de compaña  
con plaser auiendo pena  
del pesar que me plazía.  
Sy se dilatara el día  
o la noche nos tomara,  
tan gran fuego se encendía  
que toda la tierra quemara. [...][vv 13-20]*

---

<sup>173</sup>*Cancionero de Estúñiga*, ed. Nicasio Salvador Miguel, Madrid, Alhambra, 1987, pp.618-621.

La falta de indicación de que se trata de un sueño al comienzo del poema le confiere un interés con el que jugará en poeta en los últimos versos:

*En su fabla, uestir e ser  
non mostraua ser de mandra;  
queriendo su nombre saber  
respondióme que Cassandra;  
yo con tal nombre oyr,  
muy alegre desperté  
e tan solo me fallé  
que, por Dios, pensé morir.[VV 37-44]*

A un sueño de encuentro amoroso generalmente sigue la desolación de un despertar solitario. Se trata de un discurso completamente ajeno a la revelación divina, una tradición paralela que responde a un planteamiento propio. Otro ejemplo de despertar solitario aparece en el *Romance hecho por Quirós, sobre los amores del marqués de Zenete con la señora Fonseca*<sup>174</sup>.

*...Y assí de verme durmiendo  
vi ell agua como corría,  
muy dulce para miralla,  
y amarga a quien la cogía;  
mas de ver mi gloria en ella  
de ningún temor temía [...]  
Mi voluntad ya contenta,  
porque el daño no sabía,  
dixome: "Señor, despierta,*

---

<sup>174</sup>Brian Dutton, *El cancionero del siglo XV, c. 1360-1520*, [Biblioteca Española del Siglo XV] Salamanca, Universidad, 1990-1991, vol. V, p. 340.

*despierta que ya es de día".*

*Y despues que fuy despierto*

*mayores males sentía,*

*que halle la fuente seca,*

*mas seca que no solía.*

Con un discurso semejante al sueño erótico, pero una temática muy diferente, aparece el poema de Carvajal *Sueño de la muerte de mi enamorada* y el de Garci Sánchez de Badajoz, *Sueño*; en ambos el contenido de la visión corresponde a la muerte ya de la enamorada, ya del poeta. Así en Carvajal<sup>175</sup>:

*Muy claro poeta & grand orador*

*dexadme sentencia con absolucion*

*de mi cruel sueño & triste uision*

*por quien so ferido de amargo dolor. [...] [vv 5-8]*

*El sueño propuesto a uuestra prudencia*

*es que ui muerta a mi enamorada*

*del siglo terrestre tomando licencia*

*teniendo en los cielos eterna morada*

*& quando del cuerpo fue el alma dexada*

*Los vicios iniquos queríanla ocupar*

*Las claras virtudes non dieron lugar*

*& fizo en los cielos complida bolada. [vv 17-24]*

La tristeza proviene no del desencanto amoroso sino de la muerte de la amada, motivo con el que se envuelve una breve mención a sus múltiples virtudes. Más amplio es el *Sueño* de Garci Sánchez de Badajoz<sup>176</sup>, en el que se contempla muerto a sí mismo:

<sup>175</sup> *Cancionero de Estúñiga*, p. 574.

<sup>176</sup> Brian Dutton, *El cancionero del siglo XV*, vol I, pp. 139-140.

*La mucha tristeza mia  
 que causa vuestro deseo  
 ni de noche ni de dia  
 quando estoy donde nos veo  
 oluida mi conpañia  
 y los dias no los biuo  
 velo las noches contino  
 y si alguna noche duermo  
 sueñome muerto en vn yermo  
 de la forma que aqui escrivo. [...][vv 1-10]  
 y del dolor que llevaba  
 soñava que me finava  
 y el amor que lo sabia  
 y que a buscarme venia  
 al rruy señor preguntava.[vv 16-20]*

El rui señor cuenta cómo ha muerto de amor el poeta, y dónde está enterrado, y cómo las aves cantan para él. El despertar es también triste porque devuelve al enamorado a su dolor:

*Vi me alegre vi me ufano  
 destar con tal dulce gente  
 vi me con bien soberano  
 y enterrado honrradamente  
 y muerto de vuestra mano  
 y estando en tal conçierto  
 creyendo que era muy cierto  
 que bien vey a lo que escrivo  
 rrecorde y halleme bivo*

*de la qual causa soy muerto.[vv 71-80]*

Abundan en la poesía cancioneril las muestras de visiones de contenido amoroso o moral, con una serie de representaciones alegóricas que materializan conceptos y discusiones y que a menudo se entrecruzan y confunden con sueños. Al tratarse de alegorías no se busca el realismo en ellas, y resulta irrelevante saber si el poeta dice presenciarla en vela o durmiendo. Se desvinculan absolutamente del modelo real del sueño para adentrarse en un lenguaje alegórico, completamente codificado. Hay ejemplos de los que resulta especialmente conflictivo determinar si se pretenden sueños o no. Este es el caso del *Deçir de las siete virtudes*, de Francisco Imperial<sup>177</sup>, que comienza por hacer referencia al dormir, aunque en principio de manera negativa:

*...E así andando, vínome a esa ora  
un grave sueño, maguer non dormía,  
mas contemplando la mi fantasía  
en lo que el alma dulce assabora.[vv 13-16]*

Parece claro que no está durmiendo, si bien manifiesta la cercanía entre los estados del soñar y el fantasear despierto. La diferencia se va desdibujando al comenzar propiamente la visión:

*En sueños veía en el Oriente  
quatro çercos que tres cruces fazían,  
e non puedo dezir complidamente  
cómo los quatro a las tres luzían.[vv 41-44]*

---

<sup>177</sup> *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. Brian Dutton y Joaquín González Cuenca, Madrid, Visor, 1993, pp. 306-318.



Se desarrolla la alegoría, de carácter moral, pero en su final se desdice del ensueño despierto para cerrarlo como si se tratara de un despertar:

*E como en mayo en prado de flores  
se mueve el aire en quebrando el alva  
suavemente buelto con olores,  
tal se movió acabada la salva.  
Feríame en la faz e en la calva  
e acordé como a fuerça despierto,  
e fallé en mis manos a Dante abierto  
en el capítulo que la Virgen salva.[vv 457-464]*

Las muestras más conocidas de la utilización de los sueños en relación a las visiones, ya sea visión enmarcada como sueño, ya sea sueño encajado en una visión, se encuentran en las obras del Marqués de Santillana, en sus obras tituladas *Sueño* y *Comedieta de Ponza*. De la misma forma que una visión religiosa no se ve modificada en su contenido ni en sus imágenes por el hecho de ocurrir en sueños, así en las obras del Marqués no hay diferencias lingüísticas ni argumentales entre las alegorías introducidas meramente como tales y las que están descritas como sueños. En el *Sueño*<sup>178</sup>, el episodio onírico no es sino una parte de la composición en la que se anuncia la futura herida de amor que sufrirá el poeta.

*En mi lecho yazía  
una noche, a la sazón  
que Bruto al sabio Catón*

---

<sup>178</sup>J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 65-66.

*demandó como faría  
 en las guerras que bolví  
 el suegro contra Ponpeo,  
 segund lo canta Anneo  
 en su gentil poesía. [..][vv 41-48]*<sup>179</sup>

La visión, en la parte onírica, comienza en un *locus amoenus*:

*En este sueño me vya,  
 un día claro e lumbroso  
 en un vergel muy fermoso  
 reposar con alegría;  
 el qual jardín me cobría  
 con sonbra de olientes flores,  
 do çendraban ruyseñores  
 la perfecta melodía.[vv 57-64]*

El espacio se transforma para convertirse en un lugar de pesadilla, con todos sus elementos desfigurados<sup>180</sup>:

*E la farpa sonora  
 que recuento que tañía,  
 en sepes se convertía  
 de la grand sirte arenosa,  
 e con ravia viperosa  
 mordió mi siniestro lado:  
 assí desperté turbado  
 e con angustia raxosa.*

---

<sup>179</sup>Sueño en Íñigo López de Mendoza, *Obras completas*, ed. Angel Gómez Moreno y Maximilian P. A. M. Kerkhof, Barcelona, Planeta, 1988, pp. 115-135. Sobre este texto: Ana Beard, "El Sueño del Marqués de Santillana: Géneros y Realidad" en A. González, L. von der Walde, C. Company, *Palabra e imagen en la Edad Media*, México, UNAM, 1995, pp. 317-325.

<sup>180</sup>A. Beard, "El Sueño...", p. 319.

*La mi diestra rebatosa  
 súbitamente ocurrió  
 al pecho, donde sintió  
 la ferida peligrosa;  
 e fallé ser engañosa  
 la dolor que me penava  
 e sentí que me soñava  
 en tal pena congoxosa.*[vv 97-112]

Tras el despertar, se produce el debate entre el Corazón y el Seso en torno a la validez de los sueños, al estar el Corazón amedrentado por lo que ha visto:

*Mi Seso redarguyendo  
 al ayrado Coraçón  
 començóle tal razón  
 mansamente proponiendo:  
 "Coraçón, tú vas temiendo  
 los sueños, que no son nada,  
 e destruyes tu morada,  
 por lo que yo non entiendo".*[vv 129-136]

El Seso no parece, sin embargo, poseer ningún tipo de argumentos con los que contradecir al Corazón, quien, desprovisto de conocimientos teóricos (incluso de los planteamientos de Macrobio que le hubieran sido de gran utilidad), se conforma con abrumar al Seso con ejemplos de la Biblia y de la tradición clásica. Se trata de un debate entre dos oponentes doctrinalmente muy poco informados, lo que resulta muy interesante considerando que la crítica<sup>181</sup> aborda estos poemas desde los

---

<sup>181</sup>Me remito a los artículos sobre los sueños en la literatura medieval española ya citados.

planteamientos teóricos del momento, como si los autores los tuvieran presentes. Con sus ejemplos vence el Corazón:

*Ya mi seso concluydo,  
fallesçido de razones,  
ca las bivas conclusiones  
perturban todo sentido,  
respondió desfavorido,  
diziendo: "Coraçón, di,  
ca del todo plaze a mí  
ya seguir el tu partido".[vv 169-176]*

Por el camino el poeta encuentra a Tiresias quien le sirve como intérprete del sueño y le recomienda ir en busca de las huestes de Diana para poder combatir la herida de amor, que en el sueño se le anuncia. El sueño desempeña su papel en el contexto de la visión como desencadenante de una búsqueda sin que la trama salga del plano alegórico.

La *Comedieta de Ponza*<sup>182</sup> se presenta como un sueño del poeta, sin que este punto de vista penetre realmente en la forma del texto. Se indica en el inicio:

*...Forçada del sueño la mi libertad,  
diálogo triste e fabla llorosa  
firió mis orejas, e tan pavorosa  
ca sólo en pensarlo me vençe piedad.[vv 29-32]*

Motivo que cerrará con bastante sencillez en la última estrofa. A su vez contiene el relato de la Reina Madre que, como sueño dentro de un

---

<sup>182</sup>En *Obras completas*, pp. 163-209. J. Joset "Sueños y visiones medievales...", pp. 66-68.

sueño, anuncia en clave simbólica acontecimientos ya sucedidos, mediante el mismo lenguaje mitológico que se mantiene en toda la *Comedieta*. Doña Leonor se ve en una nave en el mar en medio de una tormenta terrible, y al acabar de contar su experiencia le llegan noticias de la derrota y prisión de los reyes Alfonso de Aragón y Juan de Navarra, con el infante don Enrique, en una escena que recuerda la llegada de las noticias de la muerte de Roldán en el *Romance de doña Alda*; aunque tal revelación resulte trágica el poema evoluciona hacia un desenlace optimista.

Interesante resulta la distinción terminológica entre *fantasma*, en el sentido de producto de la fantasía, y *visión*, como revelación de una verdad:

...E yo retrayme fazia la manida,  
 en la qual sobrada del sueño o vençida,  
 non sé si la nonbre fantasma o visión,  
 me fue demostrada tal revelación  
 qual nunca fue vista ni pienso fingida.[vv 396-400]

Pero no es posible suponer a partir del uso de estos dos términos, —bastante extendidos—, un conocimiento de las clasificaciones de sueños de raigambre macrobiana, como se ha hecho. La ignorancia respecto a la teoría onírica, y específicamente la de Macrobio que se muestra en el debate entre Seso y Corazón, parece confirmado por los versos:

Yo vi de Macrobio, de Guido e Valerio  
 escriptos los sueños que algunos soñaron.[vv 401-402]

La vinculación del nombre de Macrobio con los sueños hace probablemente que el Marqués lo cite de esta forma: sin embargo Macrobio no escribió ningún sueño, sino que comentó el de Escipión,

cuyo autor es Cicerón. En estos versos el tratadista aparece como poco más que un nombre relacionado tradicionalmente con el tema.

Santillana también se sirve del marco del sueño para la *Defunción de Don Enrique de Villena*<sup>183</sup>, sin que esta forma determine de manera peculiar el contenido, como tampoco ocurría en la *Comedieta de Ponza*. Que el poeta duerme se indica al principio con una referencia a la noche y se señala expresamente en el cierre del poema:

*Después del Aurora, el sueño passado  
dexome, levando consigo esta gente,  
a vime en el pecho tan incontinente,  
comme al pie del monte por mí recontado.*[vv 177-180]

Diego de Burgos, secretario del Marqués de Santillana, dedicó a su señor ya fallecido el poema titulado *El Triunfo del Marqués*<sup>184</sup>, que tiene en común con el anterior el servirse de la excusa del sueño para presentarse, con la diferencia de que Diego de Burgos incide en el origen divino de la revelación onírica:

*Los ciegos mortales, con tantos defectos  
saber tus misterios muy altos dessean,  
y tu les permites soñando que vean  
lo que es proueydo en los tus conceptos.*

Y en el problema de la creencia en los sueños desde un punto de vista religioso:

*Si yo de ignorancia no fuera ofuscado,  
y contra la fe los sueños creyera,*

<sup>183</sup>En *Obras completas*, pp. 156-163.

<sup>184</sup>*Cancionero General de Hernando del Castillo*, Madrid, La Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1882, v. 1, pp. 209-264. Raymond Foulché-Delbosc, *Cancionero castellano del siglo XV*, Madrid, NBE, 1912-1915, t. II, pp. 535-559.

*el titulo escrito por mi memorado  
del caso futuro assaz señal era;  
mas como si agua lethea beuiera,  
assi lo que vi huyo mi memoria  
por un gran espacio, mas luego notoria  
oy su palabra en esta manera.*

La mención al despertar aparece como es habitual en el cierre del poema, después de haber podido hablar en sueños con el Marqués y presenciar su triunfo:

*...Vi yo el Marqués sobir a la gloria:  
no pudo seguirle mas la memoria,  
que Dante y el sueño de mi se partieron.*

Una mención ambigua del sueño aparece en la obra de Pero Guillén de Segovia como fórmula para introducir este tipo de visiones:

*Estando en mi lecho seguro placiente  
non sé si dormía o estaba traspuesto  
oy gran ruido y vi todo esto  
al tiempo que pone la copla siguiente<sup>185</sup>.*

Otro ejemplo de confusa delimitación entre sueño y vigilia, en un contexto alegórico, se encuentra en el poema de Pedro de Cartagena titulado *Sueño suyo*<sup>186</sup>. En él el poeta y el dios Amor dialogan respecto a la amada, si lo hacen durante el sueño del enamorado o durante la vigilia resulta difícil decirlo dadas las confusas menciones al dormir:

*Sy algún dios de amor avia  
como muchos an escrito*

---

<sup>185</sup>Pero Guillén de Segovia. *Obra poética*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1989, p. 349.

<sup>186</sup>Brian Dutton, *El cancionero del siglo XV*, vol. I, pp. 215-219.

yo le conoçi en el grito  
 anoche quando dormia  
 vna boz muy espantosa  
 temedera y temerosa  
 me dixo que despertase  
 y por que mejor velase  
 pusome pena forçosa  
 y lo que se contenia  
 en la pena por él puesta  
 sin tornarle yo rrepuesta  
 desta manera dezia  
 mira que estes bien atento  
 con forçoso sufrimiento  
 escucha lo que te enseño  
 so pena quel mejor sueño  
 te despierte el pensamiento. [vv 1-18]

Si el enamorado ha llegado a despertar o sigue durmiendo es difícil precisarlo, aunque más adelante afirme:

...Que mi triste desventura  
 descubrió la su figura  
 quando el sentido era muerto  
 porque después de despierto  
 se doblase mi tristura. [vv 59-64]

A continuación comienza a hablar el dios Amor, refiriéndose a lo que ha narrado el poeta como ocurrido en sueños:

En quien piensas con quien hablas  
 que litigas que atraviesas



*si dubdas de mis promesas  
 en falsa rrazon entablas  
 vesme aqui do soy venido  
 a conplir lo prometido  
 de anoche quado (sic) dormias  
 asy haras tus fantasias  
 pues tienes lo que has pedido. [vv 65-74]*

Aparentemente en vela continúa la conversación sobre las cualidades del Amor y la situación del poeta respecto a su amada; las últimas menciones al dormir y al sueño figuran referidas a la persona de la amada:

*Amor*

*ya rreçelas bien te entiendo  
 ven que seguros yremos  
 porque a tienpo llegaremos  
 que la hallemos durmiendo*

*Cartajena*

*señor rreçebis negaño  
 ques vn caso muy estraño  
 questa que mi bien desdeña  
 sy duerme en mis males sueña  
 y sy vela piensa mi daño. [vv 471-481]*

La relación entre sueños y visiones en la poesía de cancionero resulta especialmente difusa por una utilización constante de un mismo registro y vocabulario alegórico, de inspiración mayoritariamente clásica, sin reservar de ninguna forma unas imagenes especiales para

manifestaciones separadas de la realidad: la alegoría domina los poemas hasta el punto de que hay que plantearse qué función tiene el sueño en un espacio poético ya acaparado por los símbolos y visiones, que circulan sin ninguna restricción, y en el que carece de un lenguaje diferenciado y específico, presente en cambio, en otros contextos. A partir de los poemas aquí señalados sería posible apuntar dos hipótesis con que justificar un motivo aparentemente redundante. Por una parte, una función que el sueño puede cumplir dentro de una visión es la de estratificar o parcelar los niveles de la alegoría, como en el *Sueño* de Santillana, que permite avanzar el futuro y poner en marcha una búsqueda. Por otra parte, este recurso aparecería también en el caso de que la alegoría incluya personajes conocidos, vivos o difuntos, lo que impondría al poeta la necesidad de delimitar claramente un ambiente distinto de la realidad en el que mover con absoluta libertad a las personas convertidas en personajes. En algunas de estas visiones hay eco de la forma que tiene el sueño en otros géneros, como en el de la Reyna Madre dentro de la *Comedieta de Ponza*.

La utilización del sueño en el marco cancioneril como puerta a amplias visiones alegóricas dejó de tener vigencia, como ha mostrado Alberto Blecua en su estudio de un *Sueño* anónimo del siglo XVI<sup>187</sup>. Su tema es el del encuentro frustrado en sueños entre el enamorado y su dama, que elige a otro galán. Se inicia como es tradicional:

*El afición y tormento*  
*adurmieron mi sentido,*

---

<sup>187</sup>J. Joset, "Cuatro sueños", pp. 501-503; Alberto Blecua, "De la *Razón de amor* a un *Sueño* anónimo del siglo XVI" *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, 1991, IV, pp. 151-167.

*estando triste dormido  
soñava, señora mía,  
que el falso Amor me metía  
siguiendo vuestra recuesta  
por una verde floresta.*

Pero el texto a partir de este punto se aleja de los contenidos alegóricos, como señala el investigador en su detenido estudio:

*Al mediar el siglo XVI la alegoría, que pasmaba a las damas y galanes cortesanos del siglo XV, no encajaba bien con las nuevas corrientes estéticas. El autor del Sueño podía haber seguido la tradición de esos "yo" poéticos que tan pronto amanecen en un vergel como se topan con toda la variopinta ralea de la alegoría. El género no sólo lo permitía, lo exigía. Quien compuso el poema no estaba ya para estos trajines alegóricos. La obra se presenta como un sueño real en el que se sueña una escena y unos sentimientos reales —o verosímiles—, una epístola, de hecho, dirigida a su dama para manifestarle de una manera realista, pero a través de una larga tradición literaria, el dolorido sentir que embargaría al poeta si se diera de verdad la situación soñada<sup>188</sup>.*

## VII.9 Características del sueño literario: conclusiones

Volviendo al primer grupo de sueños recogidos en los textos castellanos medievales —aquellos que se subordinan a una trama y pretenden imitar a los auténticos—, los ejemplos permiten señalar una tipología de estos episodios partiendo de la base de que todos son

---

<sup>188</sup>Alberto Blecua, "De la Razón...", p. 165.

relevantes: no hay sueños sin significado o trascendencia, sólo su forma varía, no su valor. Una primera división por su contenido diferenciaría las visiones eminentemente verbales de las simbólicas. En las verbales una voz sin emisor presente, o un emisor divino, transmite un mensaje directo; en las simbólicas el protagonismo recae sobre los elementos iconicos que sirven como vehículo del contenido.

Respecto al contenido puede hacerse una segunda división según el mensaje que el soñador recibe sea predominantemente imperativo (en el que recibe instrucciones), o enunciativo, en el que el núcleo es la información que se recibe; esta clasificación no es aplicable en un buen número de casos en los que se superponen ambas funciones: al soñador se le hace llegar una información para instruirle sobre cuáles pasos deberá dar a continuación.

Los sueños de carácter informativo pueden proyectarse hacia el pasado y el presente, dando cuenta de algo que ya ha ocurrido aunque sea desconocido para el protagonista (como la muerte de Roldán para doña Alda), pero mayoritariamente se enfocan hacia el futuro, presagiando lo que va a suceder y determinando así la postura del receptor y de los personajes hacia los acontecimientos. Lo que se anuncia en ocasiones es absolutamente concreto, como en el segundo sueño de Corvalán, en *La Gran Conquista de Ultramar*<sup>189</sup>, en el que se le anuncia una emboscada. La información respecto al futuro puede ser muy amplia o recoger el destino en general de un héroe, como la que se hace llegar al Cid.

Una modalidad especial de estos sueños proyectados hacia el futuro es el sueño de la mujer embarazada, tan común en la literatura,

---

<sup>189</sup>Vid. *supra*.

en el que se le muestra a la madre la fortuna de su hijo, en forma más o menos detallada (llegando incluso a lo que Herman Braet denomina "sueño-programa"<sup>190</sup>); como subtipo de este sueño se encuentra el sueño de la noche de bodas, en el que se produce la concepción, como el de la condesa Ida (*La Gran Conquista de Ultramar*). En esta forma el anuncio no llega directamente al interesado sino a una persona cercana. El personaje recibe el sueño a través de su mujer o a través de un tercero, como el ermitaño, que debe transmitírselo al caballero Zifar.

A menudo, la visión en sueños ha sido precedida por una oración con la que el soñador muestra las preocupaciones en que se encuentra envuelto. Ocasionalmente la relación oración-sueño revelatorio se va acercando a la práctica de la *incubatio*, otro tipo muy específico de sueño. En su forma completa la *incubatio* consiste en buscar un sueño de origen divino mediante la oración y el descanso en un espacio sagrado, incluyendo a veces la práctica del ayuno, sacrificio o peregrinación. La potestad que sobre los sueños tiene los espacios sagrados figura ya en la *Biblia* con el sueño de Jacob en Bethel. No será extraño por tanto que los tres caballeros tengan un sueño revelatorio mientras duermen recostados en los muros del Santo Sepulcro.

El orante no sólo aspira a una revelación sino sobre todo a la solución a sus problemas. La curación en sueños, de tan profunda raigambre desde la antigüedad clásica, está reflejada en cierta manera en el sueño de la abadesa preñada (*Los Milagros de Nuestra Señora*), a

---

<sup>190</sup>Herman Braet, *Le songe dans la chanson de geste au XIIe siècle*, Gante, Universidad "Romanica Gandensia", XV, 1975, pp. 86-87: "Le "rêve-programme", qui est quelquefois une variante du précédent[songe de la femme enceinte], embrasse également une grande période de la vie du héros. Dans les oeuvres de langue vulgaire, il devient une forme de l'exorde-résumé, au début du poème, ou d'un épisode important, un personnage reçoit un long rêve qui présente au lecteur une espèce de sommaire de l'intrigue ou qui lui offre un aperçu plus ou moins complet des péripéties qui vont suivre."

cuyas oraciones responde la Virgen y por su intercesión libera a la monja de su comprometida situación:

*Ovo pavor la duenna e fo mal espantada  
ca de tal visión nunca era usada,  
de la grant claridat fo mucho embargada,  
pero de la su cuita fo mucho alleviada.*[st. 530]

*Al sabor del solaz de la Virgo preciosa,  
non sintiendo la madre de dolor nulla cosa,  
nació la creatura cosiella muy fermosa,  
mandóla a dos ángeles prender la Gloriosa.*[st. 533]<sup>191</sup>

La instancia divina interviene directamente en el parto, hecho que recuerda las actuaciones de dioses o santos que atendían personalmente a los enfermos dormidos y les aplicaban cura sin que mediara dolor alguno. La sorpresa y la gratitud es idéntica a la de haber sido librada de una enfermedad:

*Recudió la parida fizose sanctiguada,  
dizié: "¡Valme, Gloriosa, reina coronada!  
¿si es esto verdad o si só engannada?  
Sennora beneíta ¡val a esta errada!"*[st. 536]

*No lo podié creer por ninguna manera,  
cuidava que fo suenno, non cosa verdadera;  
palpose e catóse la begada tercera  
fizose de la duda en cabo bien certera.*[st.538]<sup>192</sup>

Ecós de una tradición incubatoria puede apreciarse en la narración de los sueños de Alfonso de Valladolid, que acompaña su oración con ayuno, y en menor medida en las *Memorias* de Leonor López de

<sup>191</sup>Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, p. 699.

<sup>192</sup>Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, p. 701

Córdoba, que recibe su sueño dentro de un proceso de oración prometida.

Los sueños eróticos tienen una escasa presencia entre los citados, aunque su tradición se extiende mucho más allá de los límites de la literatura medieval castellana. Sólo testimonialmente aparece un sueño inspirado por el demonio, (si se dejan de lado las distintas consideraciones que un sueño erótico pueda merecer), que figura en la *Crónica sarracina*. Este tema, al que teólogos y teóricos en general dedicaron un considerable interés, en el texto desempeña un papel poco trascendente (la información esencial estaba ya contenida en la previa aparición diabólica) como un recurso de engaño para provocar la muerte y desesperación entre los cristianos.

El contacto en sueños con los muertos se registra en algunas menciones, y sobre todo en aquellas obras que por encima del elemento onírico priman el componente alegórico. Las visiones hagiográficas o filosóficas muestran más ejemplos de un motivo común a la literatura europea del periodo, como señala Jean-Claude Schmitt:

*Entre le XIe et le XVe siècle, les récits autobiographiques de revenants sont de trois types. Dans certains cas, il peut être question non d'une véritable apparition, mais plutôt du sentiment d'une présence invisible et toute proche. Dans d'autres cas, également rares et limités à la littérature mystique (à partir du XIIIe siècle), il peut être question d'une vision éveillée des morts, mais perçue dans un moment d'extase. Le plus souvent et tout au long de la période, le récit autobiographique de revenants est un récit de rêve*<sup>193</sup>.

El sueño se relaciona y alterna con otras intrervenciones de lo sobrenatural en el desarrollo narrativo. Como señala Juan Manuel Cacho

---

<sup>193</sup>Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 51-52.

Blecua en su edición de *Amadís de Gaula*, profecías y sueños cumplen dentro de la acción una función similar, con una diferencia estructural: "A su vez, mientras las profecías necesitan un personaje ajeno a los propios intervinientes y con saberes especiales para el anuncio del futuro, en los sueños son los propios personajes quienes perciben unas imágenes cuyo significado desconocen"<sup>194</sup>. Los sueños constituyen un cómodo recurso del lenguaje y elementos alegóricos, proyectados hacia pasado, presente o futuro, que se introduce con mayor facilidad y verosimilitud que sus equivalentes: la profecía y la visión.

El sueño de Fernán González o el de Constantino en la *Primera Crónica General* sirven como muestra de los denominados por Harriet Goldberg<sup>195</sup> sueños dobles, que se componen de dos experiencias complementarias, bien oníricas ambas, bien combinando un sueño con una visión. Tras un primer sueño, el despertar va acompañado de un firme ruego a Dios para que aclare lo visto, a pesar de que frecuentemente la iconografía sea extremadamente simple y su explicación obvia. La intención divina, no sólo emisora del mensaje, sino como glosadora privilegiada del mismo, ofrece una segunda visión, en la que el vehículo es la palabra directa y contundente, sin equívoco posible. No es de extrañar ya que, al no entender el mensaje precedente, algunos soñadores muestran una espectacular falta de percepción. La primera visión tiene un carácter ante todo informativo y a menudo icónico, frente a la segunda, verbal e imperativa. La segunda visión no se limita a aclarar los contenidos simbólicos sino que procede, basándose en lo

---

<sup>194</sup>*Amadís de Gaula*, vol. I, P. 132.

<sup>195</sup>Art. cit. p. 26.



anunciado en la primera, a instar al destinatario hacia una determinada línea de acción.

Por otra parte, era creencia extendida que un sueño que se interpreta dentro del propio sueño resultará verdadero: los sueños dobles no sólo ofrecen el enigma sino su solución, bien dentro del mismo sueño bien en sueños consecutivos. Frente al problema del rechazo a los intérpretes profesionales de sueños (cuya práctica se consideraba adivinatoria), y como respuesta a los casos de José y David (ambos expertos desveladores de sueños ajenos), la solución ofrecida por la exégesis consiste en que la interpretación es inspirada por la divinidad y sólo a ella pertenece. Así pues, tanto el enigma planteado como su solución radican en el ámbito divino: que la interpretación sea parte de la visión no es sino consecuencia de este principio. Por el mismo motivo en *La Gran Conquista de Ultramar* se especifica que la madre de Corvalán está inspirada por Dios para ofrecer una correcta interpretación del sueño de su hijo.

Si bien no específicamente iluminados para la ocasión, otros fiables intérpretes de sueños son los religiosos, como los sabios clérigos que servirán al rey Perión cuando intenta desentrañar su sueño, aunque no todos tienen éxito: resulta familiar la sonrisa del rey ante la respuesta del clérigo Antales que, como resulta frecuente con los adivinos, en realidad no ha dicho nada al rey respecto al contenido de su sueño:

*Oydo esto por el rey sonrióse vn poco, que le pareció que no auia dicho nada. Mas Ugan el Picardo, que mucho más que ellos sabía, baxó la cabeza y rióse, más de corazón, ahunque lo fazia pocas veces, que de su natural era hombre esquivo y triste*<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup>*Amadís de Gaula*, vol. I, p. 251.

Frecuentemente el soñador no dispondrá de un profesional para que le ilumine sobre el problema, y de acuerdo con la disposición de la escena, al despertar apelará a quien tenga más a mano, a menudo su cónyuge, o la persona que se encuentre cerca, artificio que a la vez permite al autor incluir el relato del sueño en lugar del sueño directamente. Los maridos interpretarán los relatos de sus esposas, Príamo o Gonzalo Gustioz, y viceversa, como la condesa para el conde Grimaltos y la duquesa para el Caballero del Cisne (quien no le hace el menor caso).

Perdida la base que sostiene la fiabilidad del intérprete, la interpretación errónea de un sueño resulta a su vez un recurso narrativo de gran eficacia, ya que el receptor puede reconocer la falsedad y de esta forma disponer de una información que le sitúa en una posición privilegiada respecto a los personajes

En el sueño de Doña Alda, el receptor, tanto por la familiaridad con la historia como por el reconocimiento de los elementos del sueño y de la violencia que conllevan, inmediatamente advierte, como un avezado intérprete de sueños, qué significa verdaderamente lo narrado. Doña Alda no se siente espantada sólo por el hecho de la verdad de lo que se le anuncia, sino por el propio contenido de lo visto.

La segunda justificación de sueño doble es responder a la oración que sigue al primer sueño. El desconcierto del despertar hace al durmiente suplicar una explicación de lo que ha visto. Esa solicitud va desde la plegaria en mitad de la noche a una prolongada penitencia encaminada a obtener ese esclarecimiento divino. Entre un sueño y el siguiente pueden transcurrir desde apenas unos minutos a varios años (como lo cuenta Alfonso de Valladolid). Esta oración que precede a la



revelación no es privativa de los sueños dobles, sino que es una frecuente característica de los sueños que aparecen en la literatura medieval castellana.

Otra característica bastante extendida entre los sueños que se pretenden verdaderos es la hora en que tienen lugar: después de medianoche, cerca de la mañana. En este elemento también coinciden los diversos teóricos y su origen sin duda radica en que resultaba común la opinión de que la digestión entorpecía los procesos mentales con su masiva producción de vapores. Hasta que no había finalizado el proceso no era de esperar claridad en las potencias mentales, abotargadas por las otras funciones del cuerpo.

El espanto o pavor que sucede al sueño caracteriza la práctica totalidad de los sueños literarios ya que circulaba también como la más extendida prueba del valor significativo de lo soñado. Entre las formas de reconocer el sueño verdadero que Barrientos ofrece en su *Tratado del dormir*<sup>197</sup> se encuentra la emoción que sucede al encuentro con la verdad divinalmente revelada. No se trata del miedo a un contacto con el Demonio, cuyas vanas visiones nunca podrían causar tan intensa emoción. Al despertar, varios de los personajes se persignan, otros rápidamente acuden a pedir ayuda y consejo a los más cercanos, o inclusive atraen la atención de los demás con sus gritos. El espanto justifica la actuación del personaje respecto a su sueño, como se indica con gran concisión en el *Romance del conde Grimaltos*: "Aunque en sueños no fíemos no sé a qué parte lo echar"<sup>198</sup>. La intensidad de la emoción hace destacar por encima de la actividad nocturna un mensaje concreto. El sentimiento resalta y diferencia esa visión a la vez que

---

<sup>197</sup> *Tratado del dormir*, p. 58.

<sup>198</sup> *Vid. supra. El Romancero Viejo*, p. 180.

responde al contacto con una realidad superior a la humana, como lógico refrendo al extraordinario acontecimiento, la revelación, que ha tenido lugar. El pavor, por otra parte, está causado en algún caso por el propio contenido de lo visto, indudablemente ominoso: los sujetos están despertando de una pesadilla; tal emoción se sostiene por sí misma, de forma absolutamente verosímil. Sin embargo, las pesadillas no encuentran lugar en el esquema que para la revelación ofrecen los teóricos.

## VII.10 Literatura de creación y tradición científica

Los estudios teóricos sobre el sueño en la Edad Media cristiana están vinculados a dos líneas principales de pensamiento. La primera deriva de Macrobio y su famoso comentario al texto de Cicerón, el *Sueño de Escipión*, que a su vez recogía su clasificación de la tradición de Artemidoro<sup>199</sup>. La segunda proviene de la absorción de los textos aristotélicos dedicados al sueño y de sus comentaristas<sup>200</sup>.

La influencia de Macrobio decayó grandemente en favor de las teorías aristotélicas, si bien es verdad que el sistema de sueños de Macrobio ofrecían, que no tenían equivalente en los planteamientos aristotélicos, fue a veces recuperada en sus diversas elaboraciones por estudiosos que fundamentalmente seguían al Estagirita.

El esquema macrobiano ofrece cinco tipos de sueños posibles: los tres primeros con valor profético: *oraculum*, *visio* y *somnium*; y dos

---

<sup>199</sup>Véase el apartado III.1.5.

<sup>200</sup>Véase la sección V.

formas irrelevantes: *visum* e *insomnium*. La información verdadera puede aparecer directamente en boca de un personaje de autoridad (*oraculum*), mostrar directamente el futuro (*visio*), o disfrazar la verdad escondiéndola en símbolos que necesitan ser desentrañados. Por *visum* se entiende el conjunto de imágenes falsas que el hombre, aun no completamente despierto, contempla al salir del sueño. Por último, el concepto de *insomnium* se traduciría por "pesadilla" y está producido por problemas físicos o mentales. Tales "pesadillas" se originan en la condición o circunstancias que irritan al hombre durante el día, preocupaciones o deseos; entre ellas se encuentran las amorosas, en las que el enamorado sueña con poseer al objeto de su amor. Según esta escuela las "pesadillas" no tienen importancia o significado, y no sirven para predecir el futuro.

En cuanto a la línea aristotélica, ofrecen como principal causa de los sueños los procesos físicos o mentales del durmiente, sin concederles más valor que el de ilustrar sobre ese estado físico o mental. El único valor adivinatorio que los pensadores medievales aristotélicos concedían a la experiencia onírica, radicaba en aquellas revelaciones de procedencia divina que unos destinatarios elegidos pudieran recibir: así los estudiosos abrían una pequeña categoría para las muestras que la Biblia y la tradición hagiográfica respaldaban como ciertas, aunque son especialmente reticentes a dar crédito a este tipo de fenómenos.

La gradación macrobiana de sueños ha sido utilizada por los críticos para caracterizar los ejemplos que se encuentran en la literatura medieval<sup>201</sup>, pasando por alto las contradicciones que este planteamiento produce. Así Jacques Joset<sup>202</sup> etiqueta los testimonios que

---

<sup>201</sup>J. Joset, "Sueños y visiones...".

<sup>202</sup>J. Joset, "Sueños y visiones...", p. 52 y ss.

recoge de acuerdo con esta teoría: en el *Poema de Mio Cid: visum*; en el *Poema de Fernán González: insomnium*, (lo que es una contradicción ya que el *insomnium* no ostenta ningún valor predictivo y el sueño de Fernán González resulta verdadero). Los sueños que aparecen en los textos siempre se presentan como verdaderos, razón por la que desempeñan su papel dentro de la narración: por este motivo no es coherente aplicar un esquema cuyo eje es la división entre sueños verdaderos y falsos. En algunos fragmentos se hace mención a la palabra "sueño" en contraste con "visión", pero sin que pueda considerarse traducción de una terminología erudita. Habitualmente los términos "sueño" y "visión" se alternan en la narración, sin diferenciación concreta. Muy a menudo, los episodios significativos aparecen simplemente calificados como sueños sin que sea necesario que posteriormente se especifique que era a la vez una visión: su propio valor dentro de la narración solventa cualquier duda respecto a su pertinencia. Cuando se introduce alguna distinción se acude a su significado general, al entender por "sueño" cualquier experiencia onírica (universal) y por "visión" cualquier revelación divina de carácter inmediato (de ahí "visión de sueño" o "visión en sueño"). A partir de estos conceptos aparecen unas pocas expresiones que enfatizan el contraste: "Ca esto non entendades que es sueño mas visión cierta que Dios vos quiso mostrar"<sup>203</sup>, y sobre este contraste se ha apuntado un nuevo sistema conceptual, a partir de la dicotomía sueño/visión, haciéndola equivalente a falso/verdadero. Julián Acebrón Ruiz opina que "sueño" arrastra una connotación negativa (la sospecha de amparar

---

<sup>203</sup> *La Gran Conquista de Ultramar*, p. 73.

supersticiones paganas) presente entre los tratadistas<sup>204</sup>. Los personajes en algunas obras discutirán si un sueño contiene o no una visión (si es significativo, si debe o no creerse en él) pero el término "sueño", en sí mismo, no arrastra una connotación negativa ni mucho menos diabólica<sup>205</sup>.

Sin embargo, las tramas literarias indefectiblemente desmontan cualquier desconfianza. A esto hay que unir que sólo en unos pocos episodios se maneja "sueño/visión" en oposición (en expresiones en que se realza lo sobrenatural frente a lo cotidiano), pero no como elementos de un mismo sistema implícito, como sí podrían serlo las distintas categorías macrobianas. Tampoco hay base para la afirmación de Harriet Golberg:

*The consistent choice of terminology serves to reveal to the audience the kind of dream experience the author chooses to present. Thus dream reports were begun in such a way that they reflected contemporary insight into the nature of dreaming, an insight shared by the medieval author and his readership*<sup>206</sup>.

---

<sup>204</sup>No estoy de acuerdo con las consecuencias a las que llega Julián Acebrón Ruiz, a partir del magnífico material recogido en su artículo "¿Dormides o velades? La vigilia del alma en los sueños milagrosos", (art. cit.) y que posteriormente aplica en " 'No entendades que es sueño, mas visyón çierta' De las visiones medievales a la revitalización de los sueños en las historias fingidas"(art. cit.). Partiendo, por una parte, de la aplicación de los conceptos dormir/ despertar al alma y a la llamada divina, y, por otra, de la crítica de los excesos en el dormir (a menudo vinculados a otros excesos, como comida o sexo) llega a la conclusión de que "dormir" en general y en cualquier contexto va a tener una connotación negativa y que, por extensión, soñar es un espacio poco conveniente para la visión. En esta línea, según él, la *Biblia* ("La vigilia del alma", pp. 308) y la literatura hagiográfica ("La vigilia del alma", pp. 310-311): "favorece la visión en detrimento del sueño" ("La vigilia del alma", p. 310), cuando la realidad es que estos textos son extraordinarios vehículos de sueños (con muy poca cautela). Sí coincido, sin embargo, en que los soñadores utilizan el término "visión" para destacar su experiencia frente al cotidiano "sueño", pero entender que la discriminación llega mucho más allá no puede decirse ni de la mayoría de los tratadistas eclesiásticos.

<sup>205</sup>Contra lo que afirma J. Acebrón en "De las visiones", p. 225.

<sup>206</sup>Goldberg, "The dream report...", p. 24.

Contra esto hay que señalar que la audiencia adopta la misma postura ante un sueño narrado (de cualquier forma que éste se califique): sabe que es real y se cumplirá, que en último término proviene del propio Dios. Se trate de una manifestación verbal directa, o velada por una serie de símbolos, su función es idéntica, y su forma depende de la tradición literaria a la que responde. Incidiendo en una supuesta diferenciación terminológica continúa la investigadora:

*We can generalize from the manner in which a dream report begins. If it starts with "uinole una visión", it was externally inspired and falls into Augustine's category of phantasma or ostensio. Those which begin with "e comenzó a soñar un sueño" were internally inspired and belong to Augustine's phantasia. These dreams and their interpretations serve a structural purpose different from prophetic dreams<sup>207</sup>.*

Esto haría suponer que hay alguna diferencia efectiva entre sueños presentados de una manera u otra, que de hecho no existe, como se ha visto por los ejemplos mostrados; su forma y función no varía en absoluto y nada en el texto indica que se pretendiera hacer una distinción, o que los escritores conocieran la diferenciación agustiniana entre *phantasia* (imagen cuyo origen es la percepción y que la memoria puede conservar sometida a los avatares del recuerdo), o *phantasma* (imagen mental aislada de cualquier fundamento perceptivo o sensible y elaborada secundariamente por mediación de otro testimonio o imaginación)<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup>Goldberg, "The dream report...", p. 24.

<sup>208</sup>Distinción entre *phantasia* y *phantasma* introducida por San Agustín, figura en *De trinitate* (VIII, VI, 9), cfr. Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème-XIIIème siècles)*, Ginebra, Editions Slatkine, 1991, p. 32.



Las revelaciones, al ser verdaderas, necesariamente proceden de la divinidad, y sin embargo están (salvo mínimas excepciones) directamente vinculadas a las preocupaciones en vela, lo que choca con la diferenciación entre fuente externa o interna de las imágenes oníricas que manejan los teóricos. Entre los sueños en que las distintas escuelas están de acuerdo que no tienen trascendencia (aparte de quizás la salud del soñador) se encuentran aquellos producidos por la situación personal del durmiente, tanto física como mental. Los sueños verdaderos, entre aquellos que creen en su existencia, procederán del exterior, de la inspiración divina. Sin embargo, en mayoría de los casos de sueños recogidos en la literatura del período, el protagonista vive el sueño como directa consecuencia de su preocupación en el momento de dormir, lo cual produce verosimilitud a nivel del texto, pero desde el punto de vista de los teóricos los descalificaría prácticamente en su totalidad. Incluso en los sueños que son calificados de "dulces" el contenido depende de los pensamientos del personaje despierto. El número de los sueños completamente desvinculados de los pensamientos o circunstancias del personaje es mínimo.

Los estudiosos tienden a suponer un conocimiento científico en los escritores para el que carecen de respaldo alguno, y que, de existir, desde luego no ha dejado huella en las muestras de la literatura analizada. Otra fuente de error ha sido equiparar tratados, que se pretenden científicos, con las obras de cualquier otro género: no debe esperarse del común de los autores que compartan los referentes de un erudito, como Barrientos en su *Tratado del dormir*, que maneja todas las fuentes teológicas a su alcance con el fin de fijar una postura ortodoxa.

Los sueños que aparecen recogidos en los textos dependen de diversas tradiciones literarias, según el género al que se adscriban, pero no tienen directa vinculación con las especulaciones teóricas sobre el tema; las coincidencias entre ambos pueden remitirse a una fuente común, como la Biblia o las vidas de santos, conocidas en un ámbito amplio y que los estudiosos cristianos debieron incorporar a sus esquemas.

Al describir los sueños de los textos castellanos conforme al sistema que ofrecen los estudios teóricos, clásicos y medievales, al pretender proyectar cualquier clasificación rígida sobre ellos (la buscada oposición sueño/visión) se empobrece el punto de vista del estudioso, ya que es característico de estas narraciones el no atenerse a un esquema cerrado y puede acabar limitando el análisis a solventar las numerosísimas contradicciones que se producen por imponer tal método. Por otra parte, a menudo quedan relegadas las tradiciones con las que la vinculación es más directa, las mencionadas vidas de santos<sup>209</sup> y la Biblia (que para desesperación de los teólogos no se atiene a un esquema cerrado) y las literaturas anteriores a la romance, que representa la fuente más pertinente a la hora de elaborar un análisis.

---

<sup>209</sup>Sobre este género el análisis más detallado es el de Pierre Saintyves, *En marge de la Légende dorée*, París, Nourry, 1930, "Des songes", pp. 3-163.

## VIII Conclusión

El *Tratado del dormir* refleja fielmente (casi traduce y resume) el tratamiento escolástico de los sueños, a su vez desarrollo último de las bases médicas, filosóficas y teológicas reelaboradas y depuradas durante siglos.

Simultáneamente incluye una contestación implícita a la creencia en sueños tal como se manifiesta no sólo en las supersticiones sino también en la literatura. Lope de Barrientos no hace apenas referencia concreta a las tradiciones no científicas sobre el sueño, pero indudablemente las tiene presentes ("muchas d'ellas acaesçieron en tiempo de los gentiles e non son convenientes a la religión christiana"). Se traslucen sobre todo en un punto muy concreto: cuando pretende ofrecer unas pautas para reconocer el "sueño verdadero". Ésta misma pretensión le aleja de las normas en los tratados cristianos científicos (su fuente principal) y le acerca a culturas que, como se ha visto en la clásica, judía o árabe, sí disponían de textos de reconocido prestigio a este respecto y consideraban la onirocrítica una forma de conocimiento aceptable. Por otra parte, en esas pautas que el obispo selecciona reconocemos los tópicos más difundidos, que están presentes en los ejemplos literarios recopilados, mientras que, de dichas reglas, sólo alguna figura en Aristóteles y en Alberto Magno.

Salvo aquellos casos justificados por un origen común (como la *Biblia*) o por una contaminación (como el caso mencionado), del estudio de las distintas proyecciones del tema se deduce que la literatura (reflejo de una situación cultural) y la tratadística (de un estado de

conocimiento) siguen líneas independientes y coherentes con sus propias tradiciones. La literatura recibe y desarrolla su propia tipología de sueños desde sus propias fuentes y elabora su imaginario desde su medio cultural (animales de caza, coronas, castillos...).

Volviendo al texto de Barrientos, como texto contra las supersticiones representa la teoría que había sido tradicional en la Iglesia (que no había en ellas manifestación real de poder), y precede en un siglo los conocidos trabajos de Ciruelo y Castañega. Como obra literaria y popularizadora, su contenido es desigual, ya que no consigue compilar una obra homogénea que responda a los planteamientos iniciales, y la profundización e ilustración de los diferentes aspectos es muy irregular, con lagunas considerables en varios momentos.

A pesar de ello, este texto resulta muy interesante por centrarse de forma casi monográfica en una manifestación de las creencias populares tan universal como controvertida: los sueños, y traslada su discusión al romance confiando en que será efectivo sobre un público amplio, constituyendo con ello un fiel exponente del momento cultural en que se ve inmerso y al que Lope de Barrientos, como hizo con frecuencia, sale al paso decididamente.

## IX Estudio codicológico

### IX.1 Introducción

El *Tractado del dormir e despertar e del soñar e de las adivinanças, agüeros e profecía* fue publicado, junto con las otras obras de Lope de Barrientos, por Luis Alonso Getino en 1927<sup>1</sup>, y su versión parece proceder de un solo testimonio base sobre el que introdujo modificaciones sin proporcionar indicación alguna.

Un primer paso, necesario para posteriores estudios sobre la obra, es el que he pretendido dar con este trabajo: la constitución de un texto crítico. A la descripción de los manuscritos localizados y de sus contenidos sigue la *constitutio stemmatis*, realizada mediante el cotejo de los diferentes testimonios, y la elección del *codex optimus*. Los preliminares se completan con la bibliografía.

A continuación transcribo el texto seleccionado, puntuado y acentuado con criterios actuales, acompañado del aparato de variantes con referencia a los números de renglones. A estas variantes he incorporado las que presenta el "Capítulo del divinar"<sup>2</sup>, una parte del *Tratado del dormir* que se repite dentro del siguiente tratado, el *Tratado de la divinança*, y que Barrientos retoma, según señala, para mejor desarrollo de la materia ("Tercera parte principal. Qué cosa es

---

<sup>1</sup>Luis Alonso Getino, *Vida y obras de fray Lope de Barrientos*. (Anales salmantinos I), Salamanca, Tip. de Calatrava, 1927.

<sup>2</sup>Cotejo realizado con el *Tratado de la divinança* en su copia escurialense (Escorial, Monasterio h.III.13) directamente sobre el manuscrito. Es el ejemplar que edita Paloma Cuenca Muñoz, *El "Tractado de la Divinança" de Lope de Barrientos*, Cuenca, Ayto. de Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1994.

divinança", en el *Tratado de la divinança*): "Onde para mayor declaración e porque esta parte non quede falta, es necesario poner aquí el capítulo que posymos en fin del *Tractado de los sueños*"<sup>3</sup>.

## IX.2 Descripción de los manuscritos

Salvo el manuscrito del siglo XIX conservado en Boston, he manejado todos los volúmenes descritos en las bibliotecas correspondientes. Me he distanciado considerablemente de las descripciones realizadas por Paloma Cuenca en su edición (quien tuvo que estudiar los manuscritos de Salamanca y Londres en microfilm, como menciona en ed. cit. p. 114, n. 192). Difiero, entre otros puntos, en las descripciones paleográficas de los manuscritos N y G, motivo por el que adjunto las láminas correspondientes. Este aspecto, manifiesto sin duda en cualquier reproducción, sorprendentemente no ha sido percibido por Laurette Godinas (en "A propósito del *Tractado de la Divinança* de Fray Lope de Barrientos (Una edición reciente de Paloma Cuenca Muñoz)" *Incipit XVI* (1996), pp. 223-239), quien a la vez que afirma haber manejado los testimonios para su trabajo, acepta explícitamente las descripciones de la editora (art. cit., p. 236).

He pretendido ofrecer un amplio estudio codicológico de los ejemplares: descripción física, análisis del contenido y, eventualmente, procedencia de los manuscritos<sup>4</sup>. En las referencias textuales me he

<sup>3</sup>En la edición de Paloma Cuenca Muñoz el mencionado capítulo corresponde a las pp. 152-154. Cita de la p. 152.

<sup>4</sup>He seguido para ello los criterios expuestos por Elisa Ruiz García en su *Manual de codicología*, Salamanca, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Pirámide, 1988.

servido de las siguientes abreviaturas: TIT para título, INC para el *incipit*, EXP para el *explicit*, PROL para prólogo, ITC para el inicio de texto conservado (si se ha perdido el *incipit*); y de las denominaciones de Epílogo y Tabla. En el análisis de los cuadernos a "Q" sigue el número del cuaderno, el subíndice que indica los folios por cuaderno, entre paréntesis las salvedades necesarias respecto a su constitución y entre corchetes los folios numerados que abarca.

Los manuscritos del XV y XVI se analizan en primer lugar: Biblioteca Nacional de Madrid (N, G, M), British Library (L) y Biblioteca Universitaria de Salamanca (S); en segundo lugar los posteriores: Public Library de Boston y Biblioteca Nacional de Madrid (EC). He incluido finalmente la descripción del manuscrito de El Escorial que contiene el *Tratado de la divinança*.

Biblioteca Nacional de Madrid

Manuscrito 6401. (N) BETA [Manid<sup>5</sup>] 3399

[Lope de Barrientos *Tratados*.]

Volumen en papel con 72(71+1) folios de un tamaño homogéneo: 285 x 200 mm. Las filigranas en el cuerpo del texto tienen forma de tijeras, corona con rombo, llave y dos llaves cruzadas.

Presenta escritura híbrida de finales del XV o principios del XVI, con un sustrato cortesano que se manifiesta en una serie de rasgos: la forma del signo tironiano, E y R mayúsculas de origen gótico, A de

---

<sup>5</sup>Ofrezco el número de identificación de ejemplares (Manid) según la bibliografía BETA (*Bibliografía Española de Textos Antiguos* en <<http://sunsite.berkeley.edu/PhiloBiblon/BETA/>>), ya que mantiene actualizadas sus entradas, a diferencia de *Bibliography of Old Spanish Text* (Charles Faulhaber et alii, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1984).

corchete, S sigmática y larga, O envuelta cortesana, caídos de H e Y, V y S cruzadas, abreviatura de nasal ascendente y abreviatura para vocal con líquida. El resto de rasgos responde a una influencia humanística. Se trata de una letra de una sola mano, muy vertical, con compresión lateral. Aparecen tintas ácidas, que son típicas del XVI.

Las iniciales no han sido trazadas, queda el espacio y la letra de espera. Títulos realizados en la misma letra y tinta. Se sirve de calderones. Una mano posterior ha añadido títulos corrientes y números romanos coincidiendo con los inferiores cuando éstos aparecen.

Escasean las notas marginales, con letra humanística de finales del XVI; en fol. 41 se indica: "Este libro de la arte Mágica es de D. Lope de Varrientos/ obispo que fue de Avila y después de Cuenca según/ lo refiere el Comendador Griego sobre Juan/ de Mena en la .4. orden de Phoebus cop[pla]128"<sup>6</sup>. Se encuentra una anotación actual a lápiz en 55v: "Falta el folio 60 que puede suplirse por el folio 24-2ª parte Ms 8113" (hace referencia a la foliación antigua). Anotaciones en las hojas de guarda: "don Lope de Barrientos, obispo de Cuenca algunos tracta."; "tiene 71 fols" y antiguas signaturas S.10; 15-3; A.94; L118.

---

<sup>6</sup>Se refiere al siguiente fragmento de la glosa del "Comendador Griego":

"Perdió los tus libros sin ser conocidos"

"Este sabio cavallero don Enrrique de Villena siendo de grande saber segun el auctor arriba ha demostrado dexo muchos libros de varias e diversas dotrinas: entre los quales dexo algunos del arte de la Magica: los quales fueron quemados en el monasterio de sancto Domingo el Real de Madrid no por sentencia de don Lope de Barrientos como algunos falsamente piensan sino por mandado del Rey don Juan, y quemolos en el sobre dicho lugar don Lope de Barrientos obispo de Cuenca frayle de la orden de los predicadores maestro del principe don Enrrique lo qual ser assi como yo digo demuestra el mesmo don Lope de Barrientos en un tratado de las especies de adevinança que copilo por mandamiento del Rey don Juan y se lo endereçó hablando desta manera....[fragmento del Trat. de la Divinança]. Juan de MENA *Copilación de todas las obras del famosissimo poeta.....*(comentadas por Hernán Nuñez) Valladolid, Juan de Villaquirán a costa de Cosme Damián, 1540.



La escritura discurre a línea tirada. El tamaño de la caja es de 180/90 x 120/130 mm., y su dibujo está realizado con lápiz de plomo (grisáceo), en ocasiones sólo queda el surco del lápiz. Número de renglones por página: 24/28 .

Q1<sub>12+1</sub> ( falta 1) [ff.1-12] Q2<sub>12</sub> [ff.13-24] Q3<sub>12</sub> [ff.25-36] Q4<sub>4</sub>(la foliación antigua muestra que el cuaderno no ha perdido hojas) [ff.37-40] Q5<sub>12</sub> (aparece un 47bis) [ff.41-51] Q6<sub>12</sub> (aparece un 55bis) [ff.52-62] Q7<sub>12</sub> (tres últimos folios del cuaderno cortados, quedan sus talones) [ff.63-71]. Tiene doble numeración, una que pertenece a la misma mano y tinta que el texto y otra en la parte superior del folio que es posterior, la original comienza en "2" indicando la pérdida del folio inicial, la moderna se inicia en 1. En el primer cuaderno hay números romanos del I-XIII como signaturas (coincide con el *Tratado de caso y fortuna*), en el segundo cuaderno del I-XII, en el resto aparecen esporádicamente ya que en su mayoría se han perdido por el orillado; figuran reclamos horizontales en ff. 24,36 ,51 ,62.

Su encuadernación parece relativamente moderna, en el lomo se aprecian restos en los que se lee "Barri/[e]ntos/de caso/ y/fortu[na]". De las hojas de guarda, la contratapa y primera hoja son más modernas y gruesas que el resto, que por su calidad y manchas parecen reutilizadas de una encuadernación anterior; éstas suman ocho hojas, tres al inicio (dos de ellas con una misma filigrana) y cinco al final (sólo una presenta una filigrana, diferente de la otra).

Según el *Inventario de Manuscritos de la Biblioteca Nacional* (vol. 11, pág. 182) éste es uno de los manuscritos que pertenecieron a Juan de Ferreras, bibliotecario mayor desde 1716 de la entonces Biblioteca Real, que decidió vender en 1721 su colección particular de manuscritos a

esta institución. Así lo confirma el inventario de los volúmenes adquiridos que ha sido publicado por Gregorio de Andrés<sup>7</sup>. Lamentablemente la brevísimas entrada no nos indica su anterior poseedor, del que quizás quedaba noticia en el primer folio arrancado. Es posible que Ferreras lo obtuviera como muchos otros en la almoneda de los bienes del bibliófilo y erudito Juan Lucas Cortés<sup>8</sup>.

## CONTENIDO

### ff.1-12 Lope de Barrientos *Tratado del Caso y Fortuna*

fol.1r ITC:... *el agente la forma es la figura que da el platero a las obras de su oficio...*

(primera rúbrica: *Preánbulo segundo que diferencia es entre caso e fortuna*)

fol.12v EXP: ...*materia presuposita debita correctione fide catholica semper salva.*

### ff. 13-41 Lope de Barrientos *Tratado del dormir*

fol 13r TIT: *Tractado del dormir e despertar e del soñar e de las adivinanzas e agüeros e profecía copilado...*

INC: *Rey Christianíssimo, Príncipe de grant poder...*

fol40v EXP:....*Fide catholica semper salva.*

### ff.41-71 Lope de Barrientos *Tratado de la divinança*

fol41r TIT *Tractado del divinar e de sus espeçes del arte mágica*

INC: *Rey Christianíssimo, Príncipe de grant poder por quanto en el tractado de los sueños...*

<sup>7</sup>Gregorio de Andrés, "Los manuscritos de Juan de Ferreras en la Biblioteca Nacional", *Revista española de Teología* 43 (1983), pp. 159-169.

<sup>8</sup>Gregorio de Andrés, "Un erudito y bibliófilo español olvidado: Juan Lucas Cortés", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 81 (1978), pp. 27-41.

fol 71v EXP: ...errores commo dicho es. *E asi es fin d'este tractado.*

*Deo gratias.* (a continuación hay un par de letras raspadas y tachadas.)

Biblioteca Nacional de Madrid

Manuscrito 18455. (G) BETA [Manid] 1634

[Lope de Barrientos *Tratados*]

Es éste un manuscrito sobre papel, que contiene 63 folios (numera 64 y 65 que son hojas de guarda) de 260 x 190 mm. Como filigranas presenta mano con flor cerrada, mano con corona y mano con flor.

Trazado con letra gótica redonda de transición, con una sola mano de principio a fin. Las capitales epigráficas en rojo, con influencias humanísticas, fueron posiblemente realizadas posteriormente, muchas han quedado sin hacer y con la letra de espera. Los títulos aparecen en rojo con la misma letra del texto, no presenta calderones.

Diversas manos efectuaron numerosas anotaciones marginales, en negro y rojo, que han sido afectadas por el orillado. En fol1r. se lee: "A D. Pascual de Gayangos, su amigo Miguel Lafuente Alcántara"<sup>9</sup>; en 63v, de mano posterior "de el Conde de Torrepalma"<sup>10</sup>.

La escritura discurre a línea tirada; tamaño de la caja: 185/90 x 125 mm.; ha sido trazada, como los renglones, con lápiz de plomo. Numero de renglones por página 32/33.

<sup>9</sup>Sobre Pascual de Gayangos vid. Manuel Sánchez Mariana, *Bibliófilos españoles. Desde sus orígenes hasta los albores del siglo XX*, Madrid, Biblioteca Nacional-Ministerio de Cultura; Ollero & Ramos, 1993, pp. 82-83.

<sup>10</sup>Y no "Torreplana" como figura en el estudio de Paloma Cuenca, p. 92.

Q1<sub>12</sub>[ff.1-12] Q2<sub>12</sub>[ff.13-24] Q3<sub>12</sub>[ff.25-36] Q4<sub>12</sub>[ff.37-48]  
 Q5<sub>12</sub>[ff.49-60] Q6<sub>2+1</sub>[ff.61-63]<sup>11</sup>. La foliación procede de una mano posterior. No hay signaturas; tiene reclamos horizontales en 12, 24, 48, 60.

Fue encuadernado en pergamino, para reforzar las tapas se han utilizado hojas escritas de un texto latino con letra del XVII-XVIII. Presenta dos hojas de guarda al inicio y tres al final con una misma filigrana; en dos hojas al final se recoge, con mano del XVII-XVIII (no es la misma mano que los refuerzos de las tapas), una pequeña biografía de Lope de Barrientos y una relación con algunas de sus obras. Se añadieron refuerzos de papel a lo largo del volumen.

Figura en el *Catálogo de los manuscritos que pertenecieron a don Pascual de Gayangos* de Pedro Roca, p. 301<sup>12</sup>.

## CONTENIDO

### ff.1-26 Lope de Barrientos *Tratado de la adivinanza*

fol.1r TIT: *Tractado de las espeçias de adevinanças copilado...*

INC: *En el Tractado de los Sueños que por mandamiento...*

fol. 26v EXP: *...foredicta correctione Ecclesie e fide catholica senper salva.*

### ff. 27-38: Lope de Barrientos *Tratado de Caso y Fortuna*

fol 27r TIT: *Prohemio en el tractado de caso e fortuna copilado por*

<sup>11</sup>La estructura presentada por Fernando Álvarez López (*Arte mágica y hechicería medieval*, p. 94) no es correcta.

<sup>12</sup>Pedro Roca, *Catálogo de los manuscritos que pertenecieron a Don Pascual de Gayangos hoy en la Biblioteca Nacional*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1904.

*mandamiento del christianíssimo Rey don Juan por don Lope de Barrientos, obispo de Cuenca.*

INC: *Rey christianíssimo, príncipe de grand poder, en el tienpo que la tu humill fechura...*

fol38v EXP: *...debita correctione fide catholica semper salva.*

ff. 38-63 Lope de Barrientos *Tratado del dormir.*

fol 38v TIT: *Tractado del dormir e despertar e del soñar e de las adevinanças...*

fol 39r INC: *Rey Christianíssimo, Príncipe de grand poder, después...*

fol. 63v EXP: *...o lo declarase en tal seso que no feziese al proposito.*

*Deo gratias et nunque semper.*

Addenda

fol64r (guarda posterior) "*Fr. Lope de Barrientos nació en Medina del Campo...*"

fol. 65r. "*...Otro de Fortuna y Sueños \_\_fol. 27 y 39. Otro Instrucción Synodal*"

Biblioteca Nacional de Madrid

Manuscrito 8113. (M) BETA [Manid] 3339

[Lope de Barrientos *Tratados*; Francisco de Molina *Epístola*; Anónimos: *Poesía de un pecador, Sermón, Lección, Guía de pecadores, Guía de la juventud, Remedios contra vicios, Manual para la paciencia*; Séneca *Proverbios*; fragmentos diversos]

Este manuscrito facticio se constituyó a partir de la acumulación de unidades independientes, con diversas calidades de papel en los

distintos bloques: el primer y último cuaderno presentan un mismo papel, con la filigrana de una mano con una flor en cuyo interior se leen las letras MA, ambos fueron incorporados al añadirse texto en un momento posterior. En el resto de cuadernos hay una sola filigrana de una mano con una corona en la punta. No tiene signatures o reclamos. 189 folios en total, de 190 x 140 mm.

El tamaño de la caja de escritura, número de renglones y letra varía en las diversas unidades de texto. La foliación coetánea se inicia en 1 para cada una de las obras transcritas, presenta una numeración moderna corrida para todo el volumen según su estado actual.

Q1<sub>16</sub>[ff.1-14](falta el folio inicial, hay un folio 13bis) Q2<sub>24</sub>[ff.15-37](perdida la hoja inicial, queda un talón) Q3<sub>28</sub>[ff.38-65] Q4<sub>24</sub>[ff.66-89] Q5<sub>24</sub>[ff.90-113] Q6<sub>28</sub>[ff.114-141] Q7<sub>19</sub>[ff.142-159] Q8<sub>19</sub>[ff.160-177] Q9<sub>20</sub>[ff.178-188] (nueve últimos folios fueron cortados, quedan sus talones con restos de escritura).

Está encuadernado en pergamino. En la contratapa aparece una signature antigua: V 257.

Aparece en el vol. XII del *Inventario de manuscritos* (p. 247) sin indicación de procedencia.

## CONTENIDO

### Sector 1

#### 1.1.fol 1r TIT: *Cortesano*

ITC: *Cenodoto diçe esfuërçase a tomar cossas muy grandes y quedarás en possession de las medianas...*

(primera rúbrica: "*De la memoria*")

fol 6r EXP: *..tengan virtud y poderío de construir los malos.*

1.2. fol 6r TIT: *Polidoro Virgilio*

RUB: *Del principio de los ombres commo lo quenta Polidoro Virgilio a fº 6*

INC: *El primer origen de los ombres....*

1.3. fol. 7v TIT: *Cortessano*

1.4. fol. 9r TIT: *Philosophía de príncipes*

1.5. fol.10r TIT: *Versos de arti amandi* (de otra mano)

fol.10v-11v: en blanco.

fol.12r: "[Tachado] *reprendiendo al.....les feria la noche mas larga*".

fol.12v, 13, 13bis y 14: en blanco.

Tiene una filigrana de mano con flor y las letras M A. Entre 27 y 24 renglones por página, caja de escritura desde 165 x 90 mm. a 150/145 x 100 mm. De letra itálica del XVII, es de la misma mano que 2.B, excepto el fragmento de 12r, de mano distinta.

## Sector 2

Presenta portada y su propia numeración a partir de la hoja siguiente, con un escudo. Fechado en 1549.

2.A. fol.15: Portada:

*"Libro del dormir y despertar y del soñar y adivinar y agüeros y profeía copilado por mandado del christianísimo Rey Don Juan segundo deste nombre, Rey de Castilla, de León, por la su humil hechura indi[gno] Obispo de Cuenca, confesor y maestro del serenísimo prinziipe Don Enrrique su amado hijo.(1)*

Año de 1549 años se acavó de tresladar por que estava en letra antigua y no se podía bien entender."(2)

Añadidos de letra posterior:

(1:) "...Y una epistola embiada de un devoto padre a un amigo suyo y le dice quán felice cosa sean las çiençias y dícele ser siete y enséñaselas espiritual y brevemente y un sermón largo sobre las palabras de St. Matheo Volumus a te signum videre, y quenta lo de Jonás con fide a la scriptura sagrada y trata de la passión de Christo Nuestro Redemptor y un capítulo dize que fue la causa que en la genealogía de Christo quanto a la humanidad se nombran personas pecadoras y otras cossas muy buenas y de la dependencia del arte mágica. // Ay tabla copiosa al fin de la 2ª parte a donde señala 35 questiones ressueltas sobre lo de arriva."

(2:) "Conforme a esto no devió de ser impreso xamás este libro sino que devio de quedar en poder de persona curiosa y por eso sera de mayor estima y ser hecho por persona grave y por mandado del Rey Don Juan el 2º."

2.A.1 ff. 16-53 Lope de Barrientos. *Tratado del dormir*

fol. 16r TIT: *Tratado del dormir y despertar y del soñar y de las adivinanças...*

INC: *Rey cristianísimo, prínzipe de gran poder, después que..*

fol. 53v EXP: ....no fiziese al propósito. Y así es fin deste tratado. Deo gracias.

2.A.2 ff. 54-100 Lope de Barrientos *Tratado de la divinança*

fol. 54 TIT: *Tratado de la divinanza e sus espeçies...*



INC: *A ti christianísimo Príncipe de grand poder por quanto....*

fol. 100r EXP: *...son tales que bien miradas no tienen solución.*

fol. 100v TABLA: *Quistiones de la I pe. con sus respuestas.*

fol. 101r TABLA: *Tabla deste libro en la qual allarán todo lo que en el se contiene sus obras y capitulos.*

### 2.A.3 ff. 103-125 *Epístola*

fol.103r TIT: *Esta es una epístola muy devota e contemplativa enviada de un devoto padre observante a un amigo suyo.*

INC: *Muy devoto hermano en Jesu Christo nuestro redentor...*

fol 124r/v EXP: *...de Miraflores por mano de vuestro especial amigo Fray Francisco de Medina, húltimo de setienbre, año de 1549.*

### 2.A.4. ff. 124-125 [*Poesía de un pecador*]

fol 124v INC: *....Ho Señor hoyme que soy mucho/ peccador....*

fol. 125r EXP: *...y aber vitoria/ deste mundo y de su rueda/ y despues me des tu gloria/ Amen*

fol. 125v: en blanco.

### 2.A.5 ff. 126-149 *Sermón.*

fol. 126r INC: *A gloria y homrra de nuestro señor Christo redemtor nuestro. Este es sermón sobre aquellas palabra de sant Mateo.....*

fol. 149v EXP: *...delectacion spiritual para siempre sin fin. (Siguen unas anotaciones de otra mano sobre Agustín en 149v-150r)*

fol. 150v-151r: en blanco

### 2.A.6 ff. 151-153

fol. 151v : *En una lición que trato un letor en sant Pablo de esta ciudad de Burgos declarando a sant Mateo....*

fol. 153r :.....*zerca y tan vezinos juntanse con ellos.*

La caja de escritura está trazada con lápiz de plomo y mide 160/155 x 110/105 mm.; el número de renglones oscila entre 25 y 30. En general aparece una mano única, de letra humanística, salvo los añadidos de la portada, la tabla del folio 100v y algunas glosas que son de letra itálica del XVII (misma mano que el bloque 2.B). Las iniciales han sido torpemente trazadas por la mano del texto; utiliza calderones como signos de párrafo.

## 2.B.1 ff. 153-181 *Guía de pecadores* <sup>13</sup>

fol. 153v TIT: *Guia de Pecadores*

fol. 154r INC: *Dice Sant Bernardo que son muchos los fines....*

fol. 169v EXP:....*dexar de hacer grandes locuras.*

## 2.B.2 ff. 170-181 *Guía de la juventud*

fol. 170r. TIT: *Guía de la juventud.*

INC: *Los famosos legisladores como fueron los athenienses....*

fol. 178v. EXP:....*puede haver otros impedimentos semejantes.*

## 2.B.3 ff. 178-181 *Remedios contra los vicios*

fol. 178v TIT: *Remedios generales contra todos los vicios.*

INC: *Quien dessea bien morir procure....*

fol. 181v EXP:.... *y si no hiçieres lo que debes perpetuamente condenado.*

## 2.B.4 ff. 182-185 *Manual para la paciencia*

fol. 182r TIT: *Manual para la paçiençia en las adversidades puesto*

---

<sup>13</sup>Podría ser un fragmento de la *Guía de Pecadores* de Fray Luis de Granada (Fray Luis de Granada, *Obras*, t. I, Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1848, BAE, 6).

*por apodos o símiles de los Sanctos Chrissostomo, Basilio y Cipriano.*

fol. 182r INC: *Todas las desdichas, enojos, pobreza, tribulaciones que un...*

fol. 185v EXP: *...defectos repreendiendo tus faltas.*

Escrito en letra itálica del XVII, misma letra y mano que las anotaciones y la tabla en el bloque anterior. Se trazó la caja de escritura con punta seca, con un tamaño de 160/150 x 110 mm., y 25/24 renglones por página.

2.C ff. 186-187 Séneca. *Proverbios* (fragmento)

fol. 186r TIT: *Proverbios de Seneca*

INC: *Prevervio 5º Que ay diferencia entre amor y amistad.*

fol. 187v EXP: *....con la mudança de los hombres.*

Escrito en letra redondilla. Presenta una caja trazada con punta seca de 160 x 95 mm. y 28 renglones.

2.D ff. 188

fol. 188r TIT : *De partiçiones*

INC: *El menor ofurcosso o prodigo..*

TIT: *Inventario*

INC: *El ynventario se ha de façer*

fol. 188v EXP: *...se façe el apreçio y partiçion.*

Aparece en letra cursiva corriente, sin pautado, con aproximadamente 28 renglones.

British Library

EGERTON 1868 (Olim 437 J.4) (L) BETA [Manid] 1633

[Cicerón *Libro de paradoxis*; Anónimo *Lo que se ha de notar en los que combaten*; Lope de Barrientos *Tratados*; Gianozzo Manetti *Oración de Manetti*; Alayn Carretero *Cuadrólogo invectivo*; Juan Rodríguez del Padrón *Cadira del honor*]

Éste es un manuscrito sobre papel, 272 folios, de tamaño homogéneo: 190 x 135 mm. Discurre a renglón corrido con letra del XV de la llamada semigótica o redonda libraria.

El volumen, en su forma actual, está constituido a partir de cinco bloques independientes: aunque no es posible comprobar la fecha en que se reunieron, es posible deducir por lo menos tres etapas en su formación:

Una primera etapa en que los cinco bloques son independientes.

Una etapa intermedia, no fechable, en que se constituyen dos unidades, una a partir de los bloques 1 y 2, y otra con los bloques 3 a 5. Las manchas de los folios 1 y 145 parecen indicar que los cuerpos 1 y 2 formaron una unidad.

La última etapa con la configuración actual, tal como aparece en el asiento del Inventario de la Biblioteca del Conde de Gondomar de 1623 (Biblioteca Nacional Ms. 13594, fol 174v.), forma en que llegó a manos del British Museum en 1860.

Tiene encuadernación moderna con adornos dorados. En el lomo se dice: "Ciceron. Libro de paradoxis. Tratado de caso y fortuna. etc./ Mus. Brit. Bibl. Egerton. 1868. PLUT. DXXI. B". Presenta tres hojas de guarda

modernas al principio y final. El volumen ha sido restaurado, aparecen refuerzos de papel al principio o final de algunos cuadernos.

Jeremy Lawrance describió este volumen y lo identificó como el recogido en el inventario de 1623 de la biblioteca del Conde de Gondomar<sup>14</sup>. Según los archivos del Departamento de Manuscritos, fue comprado con otros similares el 14 de abril de 1860 a "Messrs. H. Bailliére". Esta es con toda probabilidad la librería de Hippolyte Bailliére, que según un catálogo de octubre 1857 tenía despachos en Londres y Nueva York. La empresa estaría relacionada con la de C. Bailly-Balliere, ubicada en la calle del Príncipe, Madrid.

Se compró con dinero legado por Frances Henry Egerton, 8th Earl of Bridgewater, para añadir manuscritos a los que donó al Museo en 1829. Por lo tanto el manuscrito lleva *superlibros* de Egerton aunque nunca fue de su propiedad<sup>15</sup>.

## Bloque 1

### 1.Fols. 1-32 Cicerón *De Paradoxis*

#### 1.1. fol. 1r. TIT: *Libro de Tullio De Paradoxis*.

PROL: *Tres son los linajes de los fijos de sapiençia  
conprehensiva toda la via de fablar..*

fol. 6v.TIT: *Capitulo primero que fabla prohemial a modo de letra  
enbaxatoria exortativa o munitoria.*

<sup>14</sup>Jeremy N. H. Lawrance, *Un episodio del protohumanismo español. Tres opúsculos de Nuño de Guzmán y Gianozzo Manetti*, Salamanca, Biblioteca española del siglo XV; Diputación de Salamanca, 1989, p. 195.

<sup>15</sup>Referencia: Cyril Davenport, *English Heraldic Book-Stamps*, London, Archibald Constable, 1909, p. 156.

INC: *[C]omo suso dicho es prohemialmente proseguendo Tullio su entençión contra Bruto dize asy: Bruto, muchas vegadas...*

fol. 31r. EXP: *...los que les non solamente copiosos nin rricos mas menguados e pobres syenpre son destimar.*

EPILOGO: *Per acto o acabado nuestro tractado segunt nuestro ydioma...*

fol. 31v. *...mi non enbidiosa nin fengida afecçion con franca e presta voluntad de en lo possible satisfazer.*

fol. 32r (en blanco)

1.2. fol. 32v. [Lo que se ha de notar en los que combaten]. Se trata de un texto añadido posteriormente aprovechando la hoja en blanco.

INC: *Lo que se a de notar en los que conbaten del vençedor o vençido...*

EXP: *...e todo esta debaxo de la mano de Dios e su ordenança.*

(A continuación unas siete líneas en blanco)<sup>16</sup>.

Q1<sub>12</sub>(falta 1)[ff.1-11], Q2<sub>12</sub>[ff.12-23], Q3<sub>12</sub>(faltan 10-12)[ff.24-32]. Aparecen dos tipos de filigranas, una con forma de carro y otra de sombrero. La caja de escritura mide 140 x 100mm. El número de renglones por página oscila entre 21/22. No se aprecia ningún pautaado. Carece de signaturas. Hay reclamos horizontales en ff. 11 y 23.<sup>o</sup> La escritura aparentemente pertenece a una sola mano (salvo en 1.2); el espacio de las iniciales queda en blanco. Los títulos de los capítulos se

<sup>16</sup>Publiqué este texto con un breve estudio en la revista *Dicenda* 15 (1997), "Lo que se ha de notar en los que combaten como forma castellana de *El vencedor y el vencido*", pp. 219-227.

trazaron en rojo, con calderones rojos y azules y algunas notas marginales posteriores. Es traducción castellana de los *Paradoxa* de Cicerón, diferente de la estudiada por Morrás<sup>17</sup>.

## Bloque 2

### 2. fols. 33-145 Lope de Barrientos *Tratados*

#### 2.1. fol. 33r *Tratado de Caso y Fortuna*.

TIT: *Prohemio en el Tractado de Caso y Fortuna*.

INC: *Rey christianissimo príncipe de grant poder en el tienpo que la tu humill fechura...*

fol. 51r. EXP: *...presentem materiam presupposita debita correctione fide catholica semper salva.*

#### 2.2. fol. 51r *Tratado del dormir*.

TIT: *Tratado del dormir e despertar e del soñar e de las adevinanças e agueros e profeçia copilado por mandamiento...*

INC: *Rey christianissimo príncipe de grant poder despues que la tu humill fechura indigno...*

fol. 95r. EXP: *...foredita correctione Ecclesie e fide catholica semper salva.*

#### 2.3. fol. 95v. *Tratado de la divinança*.

TIT: *Tractado del divinar e de sus espeçies del arte mágica.*

INC: *Rey christianissimo príncipe de grand poder por quanto en el Tratado de los sueños...*

fol. 145v. EXP: *...en lazos de semejantes errores commo, dicho es e asi*

---

<sup>17</sup>María Morrás Ruíz-Falco, *Alonso de Cartagena: edición y estudio de sus traducciones de Cicerón*, Tesis doctoral, Bellaterra, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1993.

*es fin deste tractado. Deo gratias.*

Q4<sup>20</sup>[ff. 33-52], Q5<sup>24</sup>[ff. 53-76], Q6<sup>24</sup>[ff. 77-100], Q7<sup>26</sup> (ff 113-14 son cognate) [ff. 101-126], Q8<sup>20</sup>(falta 20)[ff. 127-145]. Presenta dos tipos de filigranas: corona sobre rombo y carro. La caja de escritura tiene como dimensiones 165/150 x 115/110 mm. En algunas páginas el orillado ha afectado a la caja, trazada a lápiz, de 28/22 renglones por página. Carece de signatures. Hay reclamos horizontales en ff. 52, 76, 100. Escrito por una sola mano. Aparecen en rojo iniciales, títulos, calderones y remates. Se añadieron notas marginales posteriores de diversas manos. 145v presenta manchas posiblemente de una encuadernación previa.

### Bloque 3

#### 3. fols. 146-190 *Oración de Giannozzo Manetti*

fol.146r. TIT: *Encomiença la oraçión de Miçer Ganoço Manety*

*quando fue comissario general por el pueblo de Florençia al sitio de Bada...*

INC: *[P]uede ser noto a las magnificençias vuestras, magníficos señores...*

fol. 189v. EXP: *...yllustre presona e así plega a Dios que lo sea.* (A continuación unas veinte líneas en blanco).

fol. [189 a,b,c] (Tres folios en blanco sin numerar).

fol. 190v. (cruz) *Carta de Alayn Carretero* (escrito por una mano posterior).

Q9<sup>12</sup>[ff.146-157], Q10<sup>12</sup>[ff.158-169], Q11<sup>12</sup>[ff. 170-181], Q12<sup>12</sup>[ff. 182-190]. No presenta filigranas, el papel es más grueso y de mejor calidad que en los otros bloques. La caja de escritura mide 120 x 80 mm.



(amplísimos márgenes), los renglones por página varían 17(hasta 177v)/22. La caja se trazó con lápiz rojo. No tiene signatures. Incorpora reclamos verticales adornados en pp. 157, 169, 181. Fue escrito por dos manos, con el cambio en 178 (aumenta el número de renglones por página). Aparecen las glosas y los títulos en rojo. Contiene notas marginales posteriores. Es de cuidada factura. En 190v se aprecian restos de encuadernación. Jeremy Lawrance apuntó la posibilidad de que este fuera el ejemplar enviado al destinatario de la obra, el Marqués de Santillana, por su calidad y por presentar anotaciones propias de una lectura cuidada por lo que considera un lector noble del XV<sup>18</sup>.

#### Bloque 4

##### 4. fols.191-237 Alayn Carretero *Cuadrólogo invectivo* <sup>19</sup>

fol.191r. INC: *Ihs. A la muy alta e exçelente magestad de los principes a la muy honrrada..*

fol. 236r EXP: *...e más por aprovechar por buena amostación que por reprehender a otre (sic). Deo gratias.* (Seguido de unas veinte líneas en blanco)

fol. [236 a] (Folio en blanco sin numerar)

fol. 237v. *Juan Rodríguez del Padrón conpuso la "Cadira de onor" de enfrente segun dize Mexia en su "Nobyliaryo" en el libro primero capitulo XLV y LXXXVIII del dicho libro.* (De mano posterior)

Q13<sub>12</sub>[ff. 191-202], Q14<sub>12</sub> [ff. 203-214], Q15<sub>12</sub>[ff. 215-226], Q16<sub>12</sub> [ff. 227-237]. Quedan restos de la foliación en números romanos,

---

<sup>18</sup>Un episodio del protohumanismo español. Tres opúsculos de Nuño de Guzman y Gianozzo Manetti, p. 195.

<sup>19</sup>Alain Chartier, *Le Quadrilogue invectif*. Edité par E. Droz, París, 1923.

contemporánea al texto, en 227 (XXXVII) y 228 (XXXVIII), que se corresponde con los folios de esta obra. En los demás folios la numeración original se ha perdido por el orillado. Presenta dos modelos de filigrana, muy semejantes entre sí, con forma de balanza. La caja de escritura, delimitada a lápiz, mide 145/135 x 95 mm., con 28/29 renglones por página. No se aprecian signatures. Incorpora reclamos horizontales en pp. 202, 214, 226. Escrito por una sola mano. Carece de decoración. Hay notas marginales posteriores. En 237v. quedan restos de encuadernación.

## Bloque 5

### 5. fols.238-268 Juan Rodríguez del Padrón *Cadira de Honor*

fol. 238r. TIT: *Aqui comiença la Cadira de Honor la qual conpuso un grant poeta castellano en la çibdat de Basilea que es en Alemaña.*

INC: *Iuventud de buenos deseos benigna e amigable...*

fol. 268r. EXP:... *trayan los vençedores en la su gloria. Fenesçe la Cadira de honor.*

Q17<sup>20</sup> [ff. 238-257], Q18<sup>12</sup> (falta 12) [ff. 258-268]. Papel con una filigrana (no identificable). Aparece una caja de escritura 135/130 x 90/85 mm., con 24/26 renglones por página. El pautado se realizó a lápiz. No presenta signatures y figura un reclamo horizontal en pág. 257. Escrito por una sola mano. Los títulos se trazaron en rojo. Contiene anotaciones posteriores de varias manos.

Biblioteca Universitaria de Salamanca  
 Manuscrito 2096. (S) BETA [Manid] 2096  
 Lope de Barrientos *Tratados*

El manuscrito de Salamanca (S), fue realizado en papel durante el siglo XV. El volumen contiene los otros dos tratados de Lope de Barrientos: *Tratado del Caso y Fortuna* y *Tratado de la adivinanza*.

Está escrito en gótica redonda de libros o semigótica del XV o principios del XVI, fácilmente legible, de factura más cuidada que la de L y muy similar a G. De trazos gruesos (sin claroscuro), remata en cuña caídos y astiles, cortos, proporcionados a la letra. La tinta parda alterna con iniciales en azul y algunos calderones y títulos en rojo.

De formato folio, el texto se dispone en dos columnas, sin iluminaciones, con una presentación de renglones que oscilan entre los treinta y tres y los treinta y seis. Signaturas de números romanos en los cuatro primeros folios de cada cuaderno y reclamos horizontales. Filigrana de mano con flor.

Q1<sub>8</sub>[ff.1-8] Q2<sub>8</sub>[ff.9-16] Q3<sub>8</sub>[ff.17-24] Q4<sub>8</sub>[ff.25-32] Q5<sub>8</sub>[ff.33-40]  
 Q6<sub>8</sub>[ff.41-48] Q7<sub>8-1</sub> [ff.49-55].

En la primera hoja se encuentra la única inicial iluminada, en azul y blanco, con adorno vegetal y fondo dorado; aparece en el margen inferior el escudo de los Duques de Béjar: azul, con una cadena que lo bordea, una banda oscura que lo cruza y dos ramas entrelazadas que lo rodean, por la fecha de factura éste manuscrito pudo pertenecer a Alvaro de Zúñiga<sup>20</sup>. En la hoja de guarda, con letra del XVII, se indica

---

<sup>20</sup>Alberto García Carrafa, Arturo García Carrafa, *Enciclopedia heráldica y genealógica hispano-americana*, Madrid, Hauser y Menet, 1961.

que procede de la Biblioteca del Colegio Mayor de Cuenca. Este volumen estuvo también en la Biblioteca de Palacio.

En sus hojas de guarda se conservan numerosas firmas de época posterior (que han inducido a una identificación falsa del copista con Domingo de Santervás), un poema y una noticia del texto y su autor en letra del XVII: *"Este es el libro que compuso el obispo Barrientos qual quemo los libros de Don Enrique de Villena por mandado de Don Juan el 2º rey de Castilla y los quemó en la plazuela de S. Domingo el Real desta villa de Madrid como consta de la Historia del Rey don Juan el 2º y del Padre Mariana haze gracia o burla de la ciencia deste obispo el fisico Cida Real en una de sus epistolas del Epistolario centenal y tengo trasladado del impreso de mano"*

## CONTENIDO

### ff.1-12 Lope de Barrientos *Tratado del Caso y Fortuna*

fol.1ra TIT: *Prohemio en el tractado de caso e fortuna copilado..*

INC: *Rey christianissimo príncipe de grand poder...*

fol.12vb EXP: *...materia presuposita debita correctione fide catholica semper salva.*

### ff.12-33 Lope de Barrientos *Tratado del dormir.*

fol. 12vb TIT: *Tractado del dormir e despertar e del soñar e de las adevinanças e agüeros e profeçia copilado.....*

INC: *Rey Christianissimo, Príncipe de grant poder...*

fol. 33va EXP: *....Fide catholica semper salva.*

### ff.33-55 Lope de Barrientos *Tratado de la divinança*

fol 33va TIT *Tractado del divinar e de sus espeçies del arte magica*

INC: *Rey christianissimo príncipe de grant poder por quanto  
en el tractado de los sueños..*

fol 55v EXP: *...errores commo dicho es. E asi es fin deste tractado.*

*Deo gratias.*

Biblioteca Nacional de Madrid

Manuscrito 2915 (EC)

Lope de Barrientos *Tratados*

Es ésta una minuciosa transcripción del manuscrito del Conde de Torrepalma, que perteneció a Gayangos, y recoge incluso la noticia biográfica escrita en las hojas de guarda del ms. 18455. Se realizó en elegante papel rayado, en el siglo XIX, con 24 hojas en blanco al final (un sello de la contratapa muestra que fue comprado en el "Almacén de Papel, Imprenta y libros rayados de Hernando. Calle del Arenal, número 11 Madrid"); los folios miden 300 x 210 mm., la caja de escritura, con 28 renglones, mide 280 x 180 mm. Está foliado a lápiz. La filigrana es de dos ramas cruzadas, una con tres pámpanos, y alternativamente la letra "A" y la letra "M". En este volumen se indica que perteneció a Serafín Estébanez Calderón, quien encargaba a menudo copias de manuscritos antiguos, pero de éste no se da ninguna referencia en el estudio de Gregorio de Andrés sobre la biblioteca del escritor<sup>21</sup>. Sin embargo, su procedencia sí aparece en el *Inventario de manuscritos* (vol.IX)

---

<sup>21</sup>Gregorio de Andrés, "La colección de manuscritos del literato Serafín Estébanez Calderón en la Biblioteca Nacional", *Cuadernos para la investigación de la literatura*, nº 14 (1991), pp. 79-93.

Public Library de Boston

TICKNOR D.7 (B) BETA [Manid] 2255

[Alvarez Gato Obras; Lope de Barrientos *Tratados*]

El manuscrito de la Public Library de Boston, (B), Ticknor D.7, presenta un par de fragmentos del texto y algunos títulos con letra del siglo XIX, copiados, según se dice al final, del manuscrito perteneciente al Conde de Torrepalma, el mismo que poseyó Gayangos. Ocupa las páginas 23 a 27 dentro del volumen. En este mismo manuscrito, según la *Bibliography of Old Spanish Texts*, se conservan copias de otras dos obras de Lope Barrientos: *Tratado de caso y fortuna* y *Tratado de las especias de adivinanzas*; junto con fragmentos de la obra de Alvarez Gato.

Lo que en B se recoge son dos fragmentos: el primero, del inicio de la obra, incluido título, dedicatoria, el plan general de la obra, primeros seis presupuestos, y mención de los títulos de los capítulos. El segundo fragmento es la introducción y enumeración de las cuestiones. Por último se reseñan los títulos de los capítulos finales; toma breve nota del colofón, y hace la dicha mención al manuscrito del que está copiando. Sin embargo es inexplicable una laguna al pie de la página 26, en que una palabra queda interrumpida, "contin-"( "*La XIII si los sueños son señales demostrativas de las cosas advenideras contin*[gentes que proceden de la voluntad] "), y sin aparente falta de folios salta a la cuestión siguiente; a esto hay que añadir el orden incorrecto de numeración de los folios.

Con este texto seguramente el copista pretendió ofrecer una visión general sobre el contenido de la obra que consultaba, su carácter y desarrollo, presentando más que nada un índice de los asuntos tratados<sup>22</sup>.

ESCORIAL: Monasterio. (E)

h.III.13 (olim III.M.24, III.D.24) BETA [Manid]<sup>23</sup> 1635

Este manuscrito únicamente contiene el *Tratado de la Divinança*. Se trata de un volumen de papel con 68 folios y cuatro hojas de guarda, dos en el inicio y dos al final, de 270x185 mm. La filigrana de los folios representa tres colinas enmarcadas en un círculo y una mano con flor en las hojas de guarda.

De letra bastante similar a N, de finales del XV o principios del XVI. Las iniciales no han sido realizadas, ha quedado la letra de espera. Parece presentar dos manos de escritura, con cambio entre los folios 28 y 29: aunque muy parecidas, la primera tendría características más redondeadas frente a una segunda con mayor compresión lateral. Las correcciones son de la misma mano que el texto. Los títulos y calderones se han realizado en rojo. Una foliación posterior aparece en números

---

<sup>22</sup>Éste es el único testimonio del que sólo he manejado una reproducción.

<sup>23</sup>La entrada de BETA erróneamente presenta el *Tratado del dormir* como contenido del manuscrito, con la indicación de que la obra está incompleta. Sin embargo este volumen sólo contiene el *Tratado de la divinança* (como pude comprobar en mi inspección personal). Tal error (que ya se apunta en una nota de la ficha, en la que insiste en que los *Tratados de la divinança* y el *Tratado del dormir* no deben confundirse) procede probablemente del trabajo de Guy Beaujouan, *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque*, (Bordeaux, 1962, p. 111) donde interpreta que el *Tratado de la divinança* sólo es la última parte del *Tratado del dormir*.

arábigos, como la numeración de los cuadernos (en el recto de cada primer folio).

No hay más anotaciones marginales que las del folio 1r: "es de la tercera arca", "tratado donde se reprueba la adivinanza supersticiosa y por arte del demonio", "Fr. Lupus Barrientos".

Discorre a renglón corrido, en una caja de 170 x 100 mm. trazada con lápiz de plomo, con 17 renglones por página.

Q1<sub>12</sub>[ff.1-12], Q2<sub>12</sub>[ff.13-24], Q3<sub>12</sub>[ff.25-35](repite el número 27), Q4<sub>12</sub>[ff.36-47], Q5<sub>12</sub>[48-59], Q6<sub>8</sub>[ff.60-67](67 sin numerar y en blanco). Hay reclamos horizontales al final de cada cuaderno (12v, 24v, 35v, 47v, 59v) y firmas en números romanos, contemporáneas al texto, en el vuelto de los folios de la primera mitad del cuaderno, muy afectadas por el orillado. Su encuadernación es la del Monasterio de El Escorial, en piel. Aparece en el *Inventario de 1576* de esta biblioteca con el número 133 y descrito por Zarco en su *Catálogo* (vol. I, pág. 222). Publicado por Paloma Cuenca como base de su edición.

## CONTENIDO

### Lope de Barrientos *Tratado de la divinança*

fol 1r TIT *Tractado de la divinança e sus espeçies que son las*

*espeçies de la arte mágica por mandamiento del muy esclareçido e muy poderoso e christianíssimo Rey don Juan copilado por la su omill fechura Obispo de Cuenca.*

INC: *Rey christianíssimo príncipe de grant poder por quanto en el tractado de los sueños..*



fol 66v EXP: ...foredicta correctione Ecclesie fide Catholica semper  
salva.

### IX.3 *Constitutio stemmatis*

Al cotejar los testimonios manuscritos que de este tratado se conservan (excluyendo los tardíos: M, B y EC) se aprecia la importante cantidad de *lectiones* que presentan en común L y S frente a los manuscritos G y N, sirva de muestra:

#### LS(/ GN)

- 1.20 om. / e qué cosa es despertar e quales son sus causas
- 1.23 non se podrá saber/ non se podría saber
- 3.23 e así mismo ha cabeça/ e así mismo a cabeça
- 6.3 exerçer sus ofiços e operações/ exerçer ofiços e operações
- 6.17 que son sus subjectos/que son sus contrarios
- 10.7 por lo que Aristotiles determina/porque Aristotiles determinala la
- 13.14 a lo qual se deve responder/ a lo qual se deve dezir
- 15.17 ay çinco potências/ ay estas çinco potências
- 20.7 anima intelectual/ anima intelectiva
- 20.9 om. / es cosa negra la visión o apariçión paresçe negra
- 23.14 presentar a los sentidos/ representar a los sentidos
- 24.9 por este visso lo escribe/ por estenso lo escribe
- 24.18 por algunt movimiento/ por el grant movimiento
- 39.23 e así alguna vez acaesçe aquello/ açertasen e si alguna vez
- 48.14 om. / la qual afixión e señal, afixión e señal de pecado

- 49.16 om. / consienten en los torpes sueños e algunas veces
- 52.17 muchas vezes/ muchas vegadas
- 58.5 de notar mucho/ mucho de noctar
- 58.17 onbres locos/ onbres bovos
- 64.21 proçede la mayor parte/proçede por la mayor parte
- 66.5 L commo dichos, S commo dicho he/ commo dicho es
- 69.13 om. / por quanto escogen días e oras e tienpos
- 70.6 non mira salvo que non mira por donde va/ salvo que non mira por do va
- 74.13 por tanto enxery/ por tanto enxeriré
- 75.9 e puesta vía/ e por esta via
- 76.17 intelecto eterno/ intelecto eternal
- 79.2 conosçe e entiende e inclina/ conosçe e inclina
- 80.20 te las faré entender/te las fará entender

En dos segmentos del texto estas variantes son especialmente significativas: en el sueño que relata Cicerón los manuscritos L y S se refieren sistemáticamente a "mesón", "mesonero", mientras que G y N (y M) utilizan las denominaciones "hostal" y "hostalero".

- 25.21 fue al meson común/fue al hostal común
- 26.12 que fuese aquel meson/que fuese aquel hostal
- 26.16 al dicho meson/al dicho hostal
- 26.1 fizo luego matar al mesonero/ fizo luego matar el hostalero

Lo mismo sucede en la explicación de las causas aristotélicas, punto en el que G y N reproducen el término filosófico "causas", frente a L y S, que se refieren una y otra vez a "cosas" por *lectio facillior*.

78.10 non tienen cosas determinadas/ non tienen causas determinadas

79.11 algunas cosas remotas/ algunas causas remotas

79.14 las cosas intrínsecas/ las causas intrínsecas

79.22 las dichas quatro cosas/ las dichas quatro causas

Así ocurre con otros términos técnicos, de los que G y N presentan la forma correcta frente a una lectura incorrecta de L y S:

13.24 en la distinción del dormir/ en la definición del dormir

17.17 sean posibles por quanto todas/ sean pasibles por quanto todas

56.16 intelligēcia que vulgarmente se llama ragel/ intelligēcia que vulgarmente se llama angel

65.12 del movimiento que/ del medio que

79.16 [causa] materia/[causa] material

Sobre dos lecturas erróneas comunes a L y S en L se han realizado correcciones:

22.13 S paulo (en L aparece "paulo" corregido)/ para lo

63.13 S vezes visiones ( en L "vezes" está tachado)/ visiones,

pero al tratarse de dos casos aislados y de errores bastante claros, no es posible asegurar que se efectuaran mediante el cotejo con un testimonio de la familia NG. Por lo demás, el manuscrito de Londres y el de Salamanca presentan versiones muy similares del texto, el número de variantes entre estos testimonios es muy limitado y en varios casos responde a pequeñas omisiones o adiciones, o a errores gráficos:

### Errores en L(/ S)

7.6 del encogimiento de las curdas / del encogimiento de las cuerdas

- 13.11 o chandole/ o echándole
- 14.17 en-aquellos en aquellos que toman
- 25.17 enter por dos/ entender por dos
- 27.10 treze treze maneras
- 28.14 e en la e en la imaginativa
- 33.13 commo non commo non estén atados
- 39.4 a fin de obrar lo que sueñar
- 52.17 e ansi parece e ansi parece por
- 58.4 quales son fal falsos
- 68.8 qua la adevinança/ que la adevinança
- 69.4 juyzios de lo agoreros/juyzios de los agoreros

### Errores en S(/L)

- 12.18 enbíalos a los estentivos/enbíalos a los estentinos
- 16.12 con conservalas e retiénelas/ conservalas e retiénelas
- 28.15 están estonçe escogidas/están estonçe encogidas
- 37.10 que vemos onbres e luego supito soñamos que vemos onbres e  
luego supito...(repetición)
- 49.15 pue responder/ puede responder
- 62.7 se se faze grant movimiento
- 69.3 tanto de la aves/ canto de las aves

Por otra parte L y S contienen errores separativos suficientes para concluir que ninguno de estos manuscritos es copia del otro.

### L/ S

- 1.11 te enbió conplido/te enbió copilado
- 4.4 determina Aristótiles en el dicho libro/ determina Aristótiles en el

libro dicho

5.13 segunt se dixo/segunt se dize

10.15 se siga luego dende el dormir/se siga luego dende del dormir

12.9 el despertar se causa/el despertar se cause

12.17 digiere el manjar/digistiere el manjar

17.17 resçibidoras esta sola/ resçibidoras e esta sola

23.2 ocurran e representen/ ocurran o se representen

26.2 començó a preguntar/ començó preguntar

26.4 tornese a la cama/ tornóse a la cama

26.13 muradal/ muladar

27.15 en qué tienpos/en qué tiempo

30.18 e afirma el comentador/e afirma el comentados

32.3 que quanto quando veemos/ que quando veemos

45.12 segunt dezimos respondiend/ segunt diximos respondiend

46.4 comento que fizo/comienço que fizo

54.8 a esta questión/d'esta questión

61.2 por dende las ymágenes/ por donde las ymágenes

64.13 apariçiones salvo fantasmas/apariçiones de la fantasia salvo fantasmas

70.17 trahen grandes pro/trahen grant pro

71.15 e entra a alguna animalia/ e encuentra a alguna animalia

73.6 commo a la profeçia/commo al profeta

75.12 pude seer conosçida/ puede seer conosçida

En S hay pérdida de texto que L sí contiene:

72.7 S om. e por tanto aquel que dexe la razon

En dos ocasiones errores separativos entre L y S muestran que ambos testimonios malinterpretan la lectura correcta, recogida por los otros manuscritos:

4.12 L varones, S vapones/ vapores

43.24 L çelados, S caçelados/çecalados

Por esto puede concluirse que L y S derivan de un subarquetipo común  $\alpha$  hoy perdido.

El mayor volumen de variantes se acumulan en G, que presenta un gran número de peculiaridades frente a LS y N, lo que da lugar a una situación similar a la que Paloma Cuenca Muñoz señala en su edición del *Tratado de la divinança*, en el que N lee con el manuscrito escurialense (que la investigadora propone como original de G) en un importante número de ocasiones y con LS en otras tantas. Independientemente de que no es posible situar a E como original de G (dado que no contiene el *Tratado del dormir y despertar*), se plantea el problema de, o bien vincular a N con L y S, haciéndolo depender de un subarquetipo común frente a la rama de G, como hace Paloma Cuenca<sup>24</sup>, o bien mantener la filiación de N y G frente a L y S. Para este tratado, la serie de lecturas equipolentes señaladas entre ambos pares de manuscritos son sobradamente significativas para concluir que es ésta la estructuración correcta del *stemma* (LS frente a NG), y que a las variantes propias de G respecto a N no provienen sino de errores de copia sin valor filiativo, como se detalla a continuación:

---

<sup>24</sup>Ed. cit., p. 97.

Aparecen numerosos errores por haplografía y homoioteleuton:

3.4 om. Seys presupuestos o preámbulos de la presente materia

12.12 om. tienen las causas contrarias

13.1 om. disuélvelos del todo ca así commo fueron cuajados con la frior  
del çelebro asy se

17.17 om. por quanto todas son reçebidoras e ésta sola es auctiva;

18.4 om. ymaginativae las entinçiones que están en la

19.23 de las que sentimos/ de las cosas que sentimos

22.19 tienen algunas inconveniençias/ tienen algunas conveniençias

22.23 primeramente por quanto primeramente por quanto

26.10 notificándole commo era/ notificándole commo ya era

27.18 om. questión conviene a saber

31.17 om. por quanto recresçe en ellos grande evaporación de vapores  
que suben a la cabeça e a todos los que esto acaesçe non les apareçen  
fantasmas nin sueñan

52.6 causa d'ellas ca señal se dize aquello que significa alguna cosa  
aunque non sea causa (repite)

54.19 om. segunt que vienen los sueños sobredichos

60.11 om. e después por otras tres causas segundas menos principales

63.10 aun las menos vezes/ aunque las menos vezes

66.4 om. por persona que lo sepa fazer commo dicho es e después de  
fecho el tal examen

70.18 trae por cosa/ trae pro por cosa

78.5 om. por quanto el tal saber non es salvo por vía natural ca juzgar  
que del huevo sallira pollo non es pecado;

En otros casos G presenta la conjunción copulativa donde los demás la disyuntiva y viceversa, o introduce la cópula donde otros textos no la incluyen:

14.13 sonidos o movimientos/ sonidos e movimientos

17.19 ayuntar e apartar/ ayuntar o apartar

20.4 fuera estonçe/ fuera e estonçe

21.2 ocurren e se representan /ocurren o se representan

21.13 vuelan o semejantes/ vuelan e semejantes

31.12 a los quales raro o nunca/a los quales raro e nunca

36.15 conposiçiones e divisiones falsas/ conposiçiones o divisiones falsas

53.5 o por caso e fortuna/ e por caso e fortuna

58.11 questión postrimera primeramente/questión postrimera e primeramente

74.14 preçiado muy deseado/preçiado e muy deseado

*Lectio faciliior:*

"liturgia" por "litargia"( 14.17 y 14.20)

Alteración del orden:

9.12 que han trabajado mucho/ que mucho han trabajado

15.8 dormiendo a las vezes/ a las veces dormiendo

24.22 faze movimiento grand/ faze grand movimiento

25.10 clara e distintamente/ distinta e claramente

53.4 después de fecho le acaesçe que e ve e falla en/ despues le acaesçe que de fecho se falla en

61.12 pasión de amor o themor/ pasion de temor o amor



### Errores de género y número:

- 10.11 se-cause la nieve e la piedra/ se causan la nieve e la piedra
- 12.8 para declaración de la qual/para declaración de lo qual
- 20.4 non pueden sentir nin resçibir/ non puede sentir nin resçibir
- 67.21 porque todos tienen un fin/ porque todas tienen un fin
- 69.4 usan de agüero/ usan de agüeros
- 73.20 porque quiere usurpar/porque quieren usurpar

### Errores por sustitución:

- 16.5 opinión razonable e reprovada/opinión razonable e aprovada
- 36.17 fueron visión nin/fueron nin son nin
- 51.21 commo vi un onbre/ commo si un onbre
- 60.10 esta vista se causan/ esta via se causan

En otros puntos G sí presenta lecturas adiforas, como "animalias" que aparece frecuentemente en lugar de "animales" (aunque no de forma sistemática):

- 9.22 todas las animalias/ todos los animales
- 10.2 algunas animalias/ algunos animales
- 12.14 se resuelven naturalmente/ se disuelven naturalmente
- 16.2 resçibe sus presentaciones /resçibe sus representaciones
- 36.14 sus partes en otras animalias/sus partes en otros animales
- 63.21 estan articulo mortis/ en el tal articulo
- 68.14 doctores canónicos/ doctores cathólicos
- 76.20 así commo sy uno estando en una torre/ considerando que alguno esté en una torre

En algunos casos las variantes de G coinciden con L:

GL(/ NS)

10.14 es que con la frialdat/ es con la frialdat

12.20 donde natura en la segunda digestión/ onde natura en la segunda digestión

13.2 disuelven con el calor/ disuelven en el calor

21.21 es en dos maneras/ así mesmo en dos maneras

22.21 determina todo esto Santo Tomás/ determina Santo Tomás

Y en uno con S:

GS(/ NL)

8.21 que levantan/ que levanta

Estas coincidencias, por su reducido número y entidad apuntan a un origen poligenético.

G no pudo servir de original a N ya que éste no recoge el importante número de errores y lagunas de aquél, mientras que N contiene pérdidas de texto que no aparecen en G:

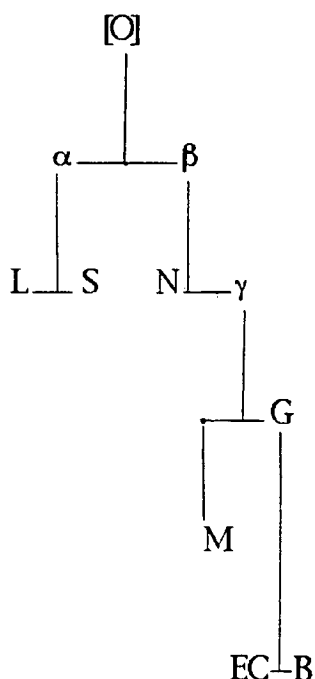
69.17 N om. así de onbres commo de aves commo de animalias  
que en ellos

71.1 N om. que si non fuese por palabra biva non la podrían entender

80.19 N om. en este tratado

Como puede apreciarse, el manuscrito que poseyó Gayangos transmite una versión bastante deteriorada del texto, lo que hace pensar que entre N y G, aparte de un arquetipo común  $\beta$ , hubo algún otro

testimonio intermedio hoy perdido. Con este testimonio se vincularía probablemente el manuscrito M, cuyo copista afirma que "se acabó de trasladar porque estaba en letra antigua y no se podía bien entender": este comentario resulta muy peculiar ya que los manuscritos antes mencionados se caracterizan por sus letras excepcionalmente claras (desde luego mucho más legibles que la de M) y el cotejo de M con los demás ejemplares confirma que su original no se encuentra entre ellos. Si bien M pertenece a la rama de N y G, no deriva de ninguno de éstos porque sus numerosas variantes una vez coinciden con N y otras con G. M presenta además abundantes errores por supresión y constantes paráfrasis que se pretenden clarificadoras, con lo que ofrece una versión poco fiable del tratado. Por otra parte, y respecto a los restantes testimonios, los manuscritos de Estébanez Calderón y Boston declaran copiar al de Gayangos. En conclusión el *stemma* tendría la siguiente forma:



Tanto L y S como N ocupan la parte superior del *stemma*; la elección de N como *codex optimus* y base para el texto crítico de la obra responde a la constatación, ya apuntada en la *constitutio stemmatis*, de que este manuscrito presenta menor número de errores que los otros, muy pocas omisiones y, en general, uso preciso de los términos. Por eso el *Tratado del dormir y despertar* se transcribe desde el manuscrito N, es decir, el ms. 6401 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

## IX.4 Criterios de edición

Actualizo el uso de *i/j* y *u/v* según su valor vocálico o consonántico.

Transcribo como sencilla la *R* con este valor en posición inicial.

Señalo mediante apóstrofo las contracciones desusadas hoy en castellano.

Resuelvo el signo tironiano como *e*, con la que alterna como cópula.

Desarrollo las abreviaturas sin indicación expresa; ante *p* y *b* sustituyo la nasal por *n*, que aparece en el texto en las formas plenas.

Actualizo el uso de mayúsculas, la puntuación, acentuación y separación de palabras.

Indico en negrita las modificaciones introducidas en *N*, en caso de errores claros sólo presentes en este manuscrito.

## IX.5 Variantes

He indicado su posición mediante el número de renglón. Las variantes finales incluyen además el número de página como referencia. No considero variantes ni las alternancias en las vocales átonas (frecuentísimas incluso en un mismo manuscrito), ni las alternancias gráficas de las consonantes.

## X Cuestiones lingüísticas

Las características ya señaladas por Paloma Cuenca para el *Tractado de la divinança*<sup>1</sup> se encuentran en el presente texto, como plasmación de la lengua de la primera mitad del siglo XV según la describe Lapesa en su conocido manual *Historia de la lengua española*<sup>2</sup>, con una serie importante de inseguridades no resueltas, a las que hay que añadir los usos gráficos peculiares.

El timbre de las vocales átonas se muestra vacilante: "complexión" (p. 4) / "conplisión" (p. 45), "entençiones" (p. 16) / "intençiones" (p. 17), "apoplexía" (p. 13) / "opoplexía" (p. 8), "coléricos" (p. 9) / "cólora" (p. 11) / "colórica" (p. 21) / "cólera" (p. 23), "prenosticar" (p. 56), "logar" (p. 5), "difiniçión" (p. 6), "sobir" (p. 6), "resçebido" (p. 5). Y las vocales dobles: "vee" (p. 19), "seer" (p. 25), "veemos" (p. 7), alternan con las formas simples: "vemos".

Alternan las terminaciones en "-d": "grand" (p. 34), "virtud" (p. 39), "voluntad" (p. 47), con el uso de "-t": "verdat" (p. 49), "humidat" (p. 33), "frialdat" (p. 9), "brevedat" (p. 10), "prolixidat" (p. 12); "algunt" (p. 12), "grant" (p. 36) y el caso de "segunt" (p. 45), en el que ocasionalmente desaparece la última consonante: "según" (p. 21).

Aparece frecuentemente "f-" en posición inicial, lo que manifiesta cierto gusto cultista en toda la representación gráfica, coincidente con el tono de la obra: "fablando" (p. 63), "fazer" (p. 66), "fallando" (p. 5), "fuyendo" (p. 6), "fumo" (p. 8), "fablando" (p. 22), "fumosidades" (p. 36),

---

<sup>1</sup> *Tractado de la divinança*, pp. 87-88.

<sup>2</sup> Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos, 1995 (9ª ed.), pp. 265-290.

"fiel" (p. 51); si bien no de manera sistemática, ya que figura esporádicamente "h-" o desaparece la consonante inicial: "umores" (p. 51). Esta tendencia se repite en diferentes aspectos: se conservan las consonantes dobles con frecuencia: "mm" ("còmmo" p. 64), "ll" ("yllusiones" p. 2, "intelligència" p. 56, "lliegan" p. 5), "ss" ("engrossar" p. 4).

Presenta "s-" líquida en "speçialmente" (p. 34), "sçiençia" (p. 25), "scripto" (p. 50) o "spiritus" (p. 10), compaginándolo con soluciones con "e-" inicial: "escripto" (p. 49), "especular" (p. 3).

Mantiene los grupos consonanticos (algunos son fruto de una ultracorrección)<sup>3</sup>: "resçebido" (p. 5), "noctar" (p. 11), "absençia" (p. 18), "sopnar" (p. 25), "Dapniel" (p. 56), "paresçen" (p. 38), "acaesçió" (p. 52), "epclipse" (p. 52), "auctos" (p. 34) / "abtos" (p. 39), "auctiva" (p. 17), "actoridat" (p. 22), "enxenplos" (p. 25), "promptos" (p. 34), "estonçe" (p. 36).

En los niveles léxico y morfológico se detecta también una inclinación arcaizante: así conserva algunas formas verbales como los futuros "porná" (p. 2) o "verná" (p. 52), y términos como "difíçile" (p. 49).

El tema del tratado proporciona su propio caudal de latinismos: "subjecto" (p. 5), "methauros" (p. 10), que en realidad pueden considerarse tecnicismos: "ymaginativa" (p. 16), "yllusiones" (p. 2). Esta utilización no se limita al vocabulario sino que se manifiesta en el latinismo gráfico del uso de "th" ("theologalmente" p. 22), "ph"

---

<sup>3</sup>Estas cuestiones son muy controvertidas, como muestra Pedro Sánchez-Prieto Borja, *Cómo editar los textos medievales. Criterios para su presentación gráfica*, Madrid, Arco Libros, 1998, pp. 144-158. Este autor recomienda la simplificación del grupo al editor, criterio que no sigo.

("propheta" p. 22, "philósopho" p. 53, "phísicos" p. 21), o "ch" ("christianissimo" p. 1)<sup>4</sup>.

En cuanto a la prosa de Barrientos, como se ha señalado carga con el modelo de la disputación escolástica. Como señalan James J. Murphy<sup>5</sup> y Rafael Lapesa<sup>6</sup> la influencia de los tratados retóricos clásicos fue muy grande, y este peso era muy destacado en los modelos de don Lope: "The 'Scholastic method' of Aquinas in his *Summa Theologica* is simply the classroom *disputatio* adapted to writing".<sup>7</sup> En el presente tratado se encuentra la *amplificatio* que Rafael Lapesa destaca entre las características del periodo:<sup>8</sup> "conveniençias e contractos" (p. 22), "juzgar e disçerner" (p. 22), "fantasmas e ymágenes de las cosas" (p. 32), "apartados e alongados" (p. 34), "viçiosos e de mala vida" (p. 45). Buena parte del texto está construido sobre estructuras paralelísticas: "para que se fagan o para que non se fagan" (p. 51), "ningún varón discreto non deve dar fe nin poner esperança" (p. 62), "cosas que non tienen principios nin causas" (p. 71).

Hay que concluir, por tanto, que este tratado responde a las características del periodo, lingüística y estilísticamente, y que la solidez erudita, que a nivel de contenidos justifican las fuentes latinas, alcanza el nivel gráfico en forma de marcado arcaísmo.

---

<sup>4</sup>Tema discutido por Sánchez-Prieto Borja, *Cómo editar los textos medievales*, pp. 144-151.

<sup>5</sup>James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetoric Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1974, pp. 103-104.

<sup>6</sup>Lapesa, *Historia de la lengua española*, p. 269.

<sup>7</sup>Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*, p. 103.

<sup>8</sup>Lapesa, *Historia de la lengua española*, p. 269.



## XI Apéndice

### I. Relato de la Batalla de Olmedo

Relato contenido en un privilegio rodado por el que Juan II de Castilla hace merced a don Alvaro de Luna de la villa de Alburquerque, con título de condado, y los castillos de Azagala y la Codosera, fechada en Toledo, 1445, noviembre, 28 (Madrid: Biblioteca de Francisco Zabálburu, caja 6, doc. 8).

*De los altos e muy leales, loables e gratos e señalados seruícios que vos me auedes fecho e fazedes de cada día, e espeçialmente el serviçio singular e muy notable, e digno de loable e perpetua memoria, que vos fezistes a mí e a la Corona Real de mis reynos el miércoles que se contaron dies e nueve dias del mes de mayo que pasó deste año de la data desta mi carta quando, estando yo e conmigo el príncipe don Enrrique, mi muy caro e muy amado fijo primogénito heredero, y otrosí vos el dicho mi Condestable e otros grandes de mis regnos con mi hueste en el mi real sobre la villa de Olmedo, el rey don Juan de Navarra e el infante don Enrrique su hermano e el almirante don Fadrique [...] e otros muchos caualleros mis súbditos e naturales, los quales con algunas colores non uerdaderas, e con dapñado propósito, se auían leuantado e alçado en mis reynos contra mí e contra el dicho príncipe mi fijo, en gran deserviçio mío e en escándalo de mis regnos e contra el bien público e paçífico estado e tranquilidad dellos, e contra mis cartas e expreso defendimiento, estavan ayuntados con muchas gentes de armas así a cauallo como a pie en la dicha uilla de Olmedo. Auiendo aquel día salido del mi real el dicho príncipe mi fijo e estando en somo de un recuesto mirando la dicha villa de Olmedo, se vino contra el dicho príncipe mi fijo un grant tropel de la dicha gente de Olmedo, en tanto número*

que los non pudieron sufrir esos pocos que con él estavan; por lo qual el dicho príncipe mi fijo se ovo de retraer fasta la ribera que estaua delante del mi real, por recoger algunas de mis gentes contra los que así auían salido de la dicha Olmedo; e venida la nueua dello al dicho mi real yo enbié por vos, el dicho mi Condestable, por que se diese orden de lo que conplía a mi seruicio de se fazer sobre ello. E vos el dicho Maestre mi Condestable, continuando los buenos e verdaderos e sanos consejos que sienpre me distes e yo de vos ove, me respondistes muy virtuosamente, con grant esfuerço, deziendo que tal cosa non era de sufrir nin dexar pasar en ninguna manera, e que vos parescía que yo me deuía yr luego para mis tiendas e me armar e que uos en tanto andaríades por el mi real faziendo armar e sacando todas las gentes de armas de mis huestes, e que yríades delante con vuestra batalla contra el dicho Olmedo, a el qual seguisen todas las otras mis batallas e del dicho príncipe mi fijo e de los otros grandes que y comigo eran. E que si los dichos rey de Navarra e Ynfante e Almirante e condes e los otros que con ellos eran en la dicha Olmedo salir quisiesen a pelear, que con la ayuda de Dios ellos conoscerían e verían por experiençia en que manera yo sería servido de vos e de vuestra casa e parientes e criados contra los sobredichos aquel día, e que esperávades en nuestro Señor que ellos avrían repentimiento de la desonesta osadía que contra el dicho príncipe mi fijo aquella hora avían cometido, lo qual todo fue fecho así. E vos, como mi Condestable, fustes el primero que salistes del dicho mi real delante de todos con vuestra batalla e gentes de armas e, levando la mi avanguardia de mis huestes, vos posistes en el campo con entención de pelear con los sobredichos, e les dar batalla si la aguardaran e atender quisiesen, para lo qual llegastes con vuestra gente ordenada en batalla fasta bien çerca de la dicha Olmedo. E estonçes los que avían salido de la dicha Olmedo contra el dicho príncipe mi fijo non atendieron, antes se bolvieron e tornaron para la dicha Olmedo. E vos esto vistes e esperastes

así por grant espacio en el campo con vuestra batalla fasta tanto que yo así mesmo el dicho príncipe mi fijo e otrosí vos e los otros grandes que allí comigo erades, veyendo que se pasava el día e se fasía tarde e los de la dicha Olmedo non venían a la batalla, nos tornavamos para el dicho mi real e vos trayades la reguarda de mis huestes, lo qual visto e sentido por los que estavan en la dicha Olmedo, los dichos Rey de Navarra e Infante e Almirante e Conde e los otros que con ellos eran, salieron de la dicha Olmedo con sus batallas ordenadas de gentes de armas, así a cavallo como a pie, contra mis huestes. Lo qual visto por vos me lo enbiastes luego notificar, deziendo que vos parescía que segunt aquello non se podía escusar la batalla en alguna manera, e por ende que así yo commo el dicho príncipe ni fijo e los otros grandes de mis regnos que comigo eran nos bolviessemos luego con nuestras batallas contra los sobredichos, ca vos luego bolviades vuestra batalla contra ellos. Lo qual todo se fizo así, e en tanto que mi batalla e otrosí la del dicho príncipe e las batallas de los otros grandes de mis regnos llegavanse, vinieron contra vos y contra vuestra batalla fasta mil e quinientos omes de armas, que eran en mucho mayor número que los que vos teníades en vuestra batalla de los quales venían por capitanes los dichos infante don Enrique e Rodrigo Manrique e Juan de Tovar e Pero Suares de Quiñones. E entonçes vos el dicho mi Condestable, muy virtuosa y virilmente e con grant esfuerço e animosidad, posponiendo vuestra vida por mi serviçio e por lo que cunplía a honor de la corona real de mis regnos e al paçífico estado dellos, los esperastes e atendistes. E ordenada vuestra gente, vos fuestes para ellos e les distes batalla e peleastes con ellos muy bravamente, e con la ayuda de Dios los vençistes e desbaratastes en tanto que llegava la mi batalla. E fue y ferido el dicho infante Pero Enrique e le tomastes su bandera e estandarte e así mesmo las banderas e estandartes de los dichos Almirante e Conde de Benavente e don

*Enrique e don Rodrigo Manrique e Juan Tovar e Pedro de Quiñones y fueron y muertos y feridos muchos de los de la compañía.*

## II Poderes del alma humana según Avicena

*"Il n'y a pas dans l'homme trois âmes distinctes, une âme végétative, une âme sensitive et une âme rationnelle, il n'y en a qu'une seule. Car la vie végétative de l'homme n'est pas la même que celle des plantes ou celle des animaux. Sans doute, l'âme végétative peut exister séparément de même que l'âme sensitive peut se rencontrer sans l'âme rationnelle, mais dans l'homme, l'âme supérieure est le principe d'où émanent les âmes inférieures"<sup>1</sup>.*

### 1. Poderes del alma vegetativa

*1.1 virtus nutritiva*

*1.2 virtus augmentativa*

*1.3 virtus generativa*

### 2. Poderes del alma sensitiva

*2.1 virtus motiva (poderes motrices)*

*2.1.a-poder de ordenar el movimiento*

*concupiscibilis*

*irascibilis*

*2.1.b-poder para realizar el movimiento*

*2.2 virtus apprehendens (facultades cognitivas)*

---

<sup>1</sup>Avicenna latinus, *Liber de anima*, intro., p. 39.

2.2.a sentidos exteriores: vista, oído, gusto, olfato, tacto

2.2.b sentidos interiores: *sensus communis*, *phantasia*, *virtus imaginativa* o *cogitativa*, *extimativa*, *memorialis*

### 3. Poderes del alma humana

3.1 *virtus agendi* (*intellectus efficiens*)

3.2 *virtus sciendi* (*vis contemplativa*): recibe varios nombres de acuerdo con su estado de desarrollo:

3.2.a *intellectus materialis*

3.2.b *intellectus in habitu*

3.2.c *intellectus in effectum*, *intellectus accomodatus* (estado en el que el alma es capaz de recibir iluminación desde el *intellectus agens*, que es un poder externo al alma humana)

*Tratado del dormir e despertar e sonar  
de las aduisiones e agueros e profecia con-  
pila do por mandam<sup>to</sup> del xpi<sup>ssimo</sup> Rey conpila  
el seg<sup>do</sup> de aythilla e de leon por la su humill fi-  
delidad y v<sup>ll</sup> ob<sup>po</sup> de cuenta y conp<sup>so</sup> e m<sup>as</sup>  
v<sup>ro</sup> del serenissimo p<sup>ncipe</sup> do<sup>o</sup> enrras su amado hijo<sup>o</sup>...*

12.

*Tratado del dormir e despertar e sonar  
de las aduisiones e agueros e profecia con-  
pila do por mandam<sup>to</sup> del xpi<sup>ssimo</sup> Rey conpila  
el seg<sup>do</sup> de aythilla e de leon por la su humill fi-  
delidad y v<sup>ll</sup> ob<sup>po</sup> de cuenta y conp<sup>so</sup> e m<sup>as</sup>  
v<sup>ro</sup> del serenissimo p<sup>ncipe</sup> do<sup>o</sup> enrras su amado hijo<sup>o</sup>...*

**E**l xpi<sup>ssimo</sup> p<sup>ncipe</sup> de g<sup>ra</sup>uit p<sup>o</sup>der: despues que La-  
tu om<sup>ll</sup> fech<sup>u</sup>ni yndu<sup>o</sup>o: y v<sup>ll</sup> ob<sup>po</sup> de cuenta y conp<sup>so</sup>  
biu copilado el tractado dela fortuna le enb<sup>as</sup>te mandau<sup>o</sup>:  
que copilase otro tractado de los sueños e de los agueros que cosa son  
(e quales son sus causas para declar<sup>o</sup> de las quales es conueniente  
e cumpl<sup>o</sup>tero a salu<sup>o</sup>: que cosa es dormir e despertar e asimesmo que  
cosa es aduision e profecia porq<sup>u</sup>ito por estas q<sup>u</sup>tro maneras fingen  
e presu<sup>o</sup>me los ombres quere<sup>o</sup> salt<sup>o</sup>: las cosas aduenientes: e por  
ende cumpliendo tu Real mandam<sup>to</sup> puse luego en obra de ordenar e  
copilar sobre la dicha fizo el siguiente tractado el qual se p<sup>o</sup>ma  
en tres ptes. En la p<sup>o</sup>ma parte se trata que cosa es dormir e q<sup>u</sup>  
les son sus causas. e que cosa es despertar e q<sup>u</sup>les son sus causas. En  
esta p<sup>o</sup>ma parte se pone quasi por preambulo para cono<sup>o</sup>tez p<sup>o</sup>fecta me-  
te que cosa son los sueños. Ca sin este presup<sup>o</sup>uesto o preambulo non  
se podria saber. En la seg<sup>da</sup> pte se dira que cosa es sonar e  
quales son sus causas. Et como ay algunos sueños non verdaderos  
e como ay otros sueños verdaderos. En esta pte se dira como se  
causan las visiones que p<sup>o</sup>resen a los ombres asi dormiedo como  
desl<sup>o</sup>do. Et como por la mayor pte todas son illusiones e op<sup>o</sup>u<sup>o</sup>is  
dela fantasia fablando natural mente e de los malos sp<sup>o</sup>us fablan-  
do t<sup>o</sup>geoloficamente. En la ter<sup>o</sup>ra pte se tracta breue

3

ex xpianissimo principe de grand poder despues q la  
 tu ompl fecha en indiguo / z en vtil obpo de cencia  
 te enbio copilado el tractado dela fortuna le enbias  
 te mandaz q copilase otro tractado delos Sueños / z delos  
 agueros q cosas son / z qles son sus causas para declaracio  
 delas qles cosas es conueniente / z conphdeto saber q cosas  
 dormir / z despar / z asi mesmo q cosa es aduenanar / z pferu  
 por qnto por estur qtro manas fingen / z presumen los oines  
 q rez saber las cosas aduenarar. Et por ende cumphiendo  
 tu feal mandamij puse luego en obra de ordenar / z copilar  
 Sobre la dicha fazon el Seguyente tractado. El q se p  
 tira en tres ptes. Oula primera pte se tractara q cosa es dor  
 mir. Et qles son sus causas / z q cosa es despar / z qles son sus  
 causas. Oesta primera pte se pone qsi por preambulo para  
 conozer pfecta mient q cosas son los sueños en sin este pre  
 supuesto o preambulo no se podria Saber / en la Segunda  
 pte se dira q cosa es sonar / z qles son sus causas. O como ay  
 algunos sueños no se / Verdaderos / z como ay otros sueños  
 Verdaderos. Et en esta pte se dira como se causan las visiones  
 q parescan a los oines asi durmiendo como velando / z como  
 por la mayor pte todas son illusiones / z opaciones dela fan  
 tasia fablando natural mente o delos malos spns fablando  
 theologal mente en la tercera pte se tractara breue mēte  
 q cosa es pferu / z agueros / z aduenanar / z q diferencia / z co  
 uenencia es entre sueño / z pferu / z aduenanar / z agueros  
 por qnto Segund dicho es por todas estas manas presu me  
 los oines / z se trahian por saber las cosas aduenarar. Et  
 aquesta tercera pte se pone aq qsi incidental mient por causa  
 de saber la diferencia / z conuenencia q ay entre estas qtro  
 cosas / z asi mesmo en saber si es posible / z in posible saber las  
 cosas aduenarar por alguna destas qtro especies / o mane  
 ras. Sobre dichas / z en fin de todo se pone un capitulo por

Señor / Tratado del dormir y del per tar y del sonar  
Núndado y de las adinoncas y a gueno / y profecio  
del Rey do pifa do por man dament del xpianis /  
don Juan de castilla de leon / por su humil huchma  
el 2º obispo de ciuita / su confesor / e maestro del se  
renissimo principe don henrique / llamado  
de uenencia hup /

Confesor de  
principe de  
portugual  
rey cristianissimo principe de gran poder / des  
pues que la tu humil huchma indim e mude  
o de enanch / te mudo copilado el trata do de  
la furtima / le muiaste a mudo que copila  
se o el trata do de fuenir / y de los agfano  
que asas son / e qual es su causa / y para  
de claracion de las quales asas es andien  
te y cumplido saber / que aso es dormir / y  
desper tar / y asi mismo que aso es adin  
noma e profecio / por quanto por estas  
que a lo maneras fingen y presumen los  
hombrs quier saber las asas ad ben dera  
e y portanto cumpliendo tu real manda  
miento puse en el en el orden la obra de lo  
denar y copilar sobre la dicha fazon ena  
siguiente trata do e el qual se por tira en la  
parte / e en la primera parte se trata que aso es  
dormir y que es su causa / y esta  
primera parte sera casi por poco en el / po

IP

Prologo

Prologo  
de claracion de las quales asas es andien  
te y cumplido saber / que aso es dormir / y  
desper tar / y asi mismo que aso es adin  
noma e profecio / por quanto por estas  
que a lo maneras fingen y presumen los  
hombrs quier saber las asas ad ben dera  
e y portanto cumpliendo tu real manda  
miento puse en el en el orden la obra de lo  
denar y copilar sobre la dicha fazon ena  
siguiente trata do e el qual se por tira en la  
parte / e en la primera parte se trata que aso es  
dormir y que es su causa / y esta  
primera parte sera casi por poco en el / po



todo el tratado deo grās. / ad cui⁹ gl'iam et ho  
no'rem volū dice're que breu'ier ſenſi en'ca.  
preſente materia preſuppoſita debita corre  
ne fide catholica ſemper ſalua. //

**E**nto' quando del dormir e despertar e del ſonar e  
delas aduinaçōes e agüetos e profecia co  
pilado por mada inſecto del xpianíſſimo Rey  
don iohū el ſegūdo de caſilla e de leon por la ſu  
humill fechoria ſu vtil opo de cuenta ſu confesor  
e maefro del ſeremíſſimo Prince don enrique  
ſu amado fijo. //

**R**ey xpianíſſimo Prince de graue poder des  
pues que la tu humill fechoria indigno e ſu  
vtil opo de cuenta te cubio cōpho el tratado  
de la fortuna le cubiaſte malidaz q' copilaſe  
otro tratado de los ſuenos e de los agüetos q'  
coſas ſon e quales ſon ſus cauſas para decla  
raçō de las q'les coſas es conueniente e compla  
to aſaber que coſa es dormir e despertar e a  
ſi meſino q' coſa es aduinaçō e profecia por  
q'nto por eſtas q'to maneris ſingen e preſu  
men los onbres q'te ſaber las coſas aduina  
tas. por ende cun phiendo tu Real madameto  
puse luego en obta de ordenar e copilar ſob



## XII Bibliografía

### XII.1 Fuentes manuscritas

BARRIENTOS, Lope de,

*Clavis sapientiae* Madrid RAH Ms. 9/1996, Madrid BN Ms. 1795

*Contra los cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, Madrid RAH Ms. 9/5849, Salamanca BU Ms. 455.

*Quaesitum a Domino Reverendissimo Domino Lupo de Barrientos*, Salamanca BU Ms. 2070.

*Respuesta de don Lope de Barrientos a un duda*, Madrid BN Ms. 1181.

*Tratado de caso y fortuna*, Madrid BN Mss. 2915, 6401, 18455, Londres BL Egerton 1868, Salamanca BU Ms. 2096, Boston BP Ticknor D.7.

*Tratado del dormir*, Madrid BN Mss. 2915, 6401, 8113, 18455, Londres BL Egerton 1868, Salamanca BU Ms. 2096, Boston BP Ticknor D.7.

*Tratado de la divinança*, Madrid BN Mss. 2915, 6401, 8113, 18455, El Escorial: Monasterio h.III.13, Londres BL Egerton 1868, Salamanca BU Ms. 2096, Boston BP Ticknor D.7.

DÍAZ DE TOLEDO, Fernán

*Instrucción de el Relator para don Lope de Barrientos sobre la Çiçaña de Toledo*, Madrid BN Ms. 2041.

DÍAZ DE GAMES, Gutierre

*El Victorial*, Madrid RAH Ms. 9/539.

GARCÍA DE SALAZAR, Lope

*Bienandanzas y fortunas*, Madrid RAH Ms. 9/2100

HERNÁNDEZ DEMENDOZA, Diego

*Libro de armas y nobleza de España*, Madrid RAH Ms. 9/5541.

## XII.2 Fuentes impresas

ACEBRÓN RUIZ, Julián

"<¿Dormides o velades?> La vigilia del alma en los sueños milagrosos", *Scriptura* 13 (1997), pp. 285-314.

"<No entendades que es sueño, mas visyón çierta>. De las visiones medievales a la revitalización de los sueños en las historias fingidas" en Rafael Beltrán ed., *Literatura de caballerías y orígenes de la novela*, Valencia, Universitat de València, 1998.

AGUSTÍN

*Del Génesis a la letra. La piedad con los difuntos. Doctrina cristiana*, Ed. Balbino Martín, Madrid, Editorial Católica, 1957, B.A.C. 168.

ALAIN DE LILLE

*Summa de arte praedicatoria*, Turnhout, Brepols, 1986 (reprint.) (*Patrologia Latina* 210).

ALBERTO MAGNO

*Opera omnia*, Ed. Augustus Borgnet, París, Vivès, 1890-1899, 38 vols.

*Summa de Creaturis*, Lugduni, Claudii Prost, 1651.

ALEJANDRO DE HALES

*Summa theologica*, Lugduni, [s.i.], 1515-1516, 4 vols.

ALONSO, Martín

*Diccionario medieval español*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1986.

## ALONSO DE CARTAGENA

*Defensorium unitatis christianae*, ed. Manuel Alonso, Madrid, CSIC, 1943.

*Epistula directa ad inclitum et magnificum virum Dominum Petrum Fernandi de Velasco comitem de Haro et dominum antique domus de Salas*. ed. Jeremy Lawrance, *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1979.

*Doctrinal de los cavalleros*, Ed. José María Viña Liste, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995.

## ALONSO DE PALENCIA

*Crónica de Enrique IV*, Introducción de A. Paz y Melia, Madrid, Atlas, 1973, (Biblioteca de Autores Españoles 257).

*Gesta hispaniensi ex annalibus suorum dierum collecta*, ed. Brian Tate y Jeremy Lawrance, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998-1999, 2 vols.

*Universal vocabulario en latín y romance*, (Sevilla, 1490) En ADMYTE II (*Archivo Digital de manuscritos y textos españoles*), Micronet: 1999.

## ALONSO GETINO, Luis

*Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos. Anales salmantinos*, Salamanca, Tip. de Calatrava, 1927.

## ALVAR, C. y ALVAR, M.

*Épica medieval española*, Madrid, Cátedra, 1991.

## ALVAREZ HESSE, Gloria

*La 'Crónica Sarracina'. Estudio de los elementos novelescos y caballerescos*, New York, P. Lang, 1989.

ÁLVAREZ LÓPEZ, Fernando

*Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2000.

AMADOR DE LOS RÍOS, J.

*Historia crítica de la literatura española*, Madrid, Imp. José Fernández Cancela, 1861-1865, 7 vols.

ANDRÉS, Gregorio de

"Los manuscritos de Juan de Ferreras en la Biblioteca Nacional", *Revista española de Teología* 43 (1983), pp. 159-169.

"La colección de manuscritos del literato Serafín Estébanez Calderón en la Biblioteca Nacional", *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, 14 ( 1991), pp. 79-93.

"Un erudito y bibliófilo español olvidado: Juan Lucas Cortés", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 81 (1978), pp. 27-41.

ANTONIO, Nicolás

*Bibliotheca hispana vetus*, Madrid, Viuda y herederos de Joaquín Ibarra, 1788.

ARBESMANN, Rudolph

"Fasting and prophecy in pagan and Christian Antiquity", *Traditio* VII (1949-51), pp. 1-71.

ARISTÓTELES

*Aristotelis Libri Omnes, Ad Animalium cognitionem attinentes. Cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis: apud Iunctas, MDLXII.

*Opera diuersa*, Lugduni, Theobaldi Dagani, [s.a.].

*Acerca del alma*, Ed. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.

*Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Gredos, 1987.

*Acerca del cielo. Meteorológicos*, Int., trad. y notas por Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996.

ARMISTEAD, Samuel G. y SILVERMANN, Joseph H.

*Folk Literature of the Sephardic Jews. I The Judeo-Spanish ballad Chapbooks of Jacob Abraham Yoná*, Los Ángeles, Londres, Berkeley, University of California Press, 1971.

*Folk Literature of the Sephardic Jews. II Carolingian Ballads*, Berkeley, University of California Press, Los Ángeles, Londres, 1994.

ARTEMIDORO DE DALDIS

*La Interpretación de los sueños*, Ed. Elisa Ruiz García, Madrid, Gredos, 1989.

AVICENA

*Avicennae Arabum medicorum Principiis ex Gerardi Cremonensis versione*, Venetiis, Apud Iuntas, MDCVIII.

*Liber de anima seu sextus de naturalibus*, IV-V, Ed. S. Van Riet, introd. G. Verbeke, Louvain, Éditions orientalistes, 1968.

*Canon medicinae*, Lovanii, Hieronymi Nempaeia, 1658.

*Avicennae principis et philosophi libri in re medica omnes*, Venecia, 1564.

AYERBE-CHAUX, Reinaldo

"Las memorias de doña Leonor López de Córdoba", *Journal of Hispanic Philology* 2 (1977).

"Leonor López de Córdoba y sus ficciones históricas" en R. Beltrán, J. L. Canet y J. L. Sirera eds., *Historias y ficciones: Coloquio sobre la*

*literatura del siglo XV*, Valencia, Universidad de Valencia, Dpto. Filología Espanyola, 1992), pp. 17-36.

BARRIENTOS, Lope de

*Tractado de la Divinança de Lope de Barrientos*, ed. y estudio Paloma Cuenca Muñoz, Cuenca, Ayto. de Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1994.

BEARD, Ana

"El Sueño del Marqués de Santillana: Géneros y realidad" en A. González, Lilliam von der Walde, Concepción Company, *Palabra e imagen en la Edad Media*, México, UNAM, 1995, pp. 317-325.

BEAUJOUAN, Guy

*Manuscripts scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque*, Bordeaux, Feret & Fils, 1962.

"Manuscripts médicaux du Moyen Age conservés en Espagne", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 8 (1972), pp. 212.

BECHTEL, Guy

*La carne, el diablo y el confesionario*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997.

BELTRÁN, R., J. L. CANET y J. L. SIRERA, eds.

*Historias y ficciones: Coloquio sobre la literatura del siglo XV*, Valencia, Universidad de Valencia, Dpt. Filología Espanyola, 1992).

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente

*Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1966.

BENITO RUANO, Eloy

*Los orígenes del problema converso*, Barcelona, El Albir, 1976.



BEZLER, Francis

*Les penitentiels espagnols: Contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du Haut Moyen Age.* Münster, Aschendorff Münster, 1994.

*Biblia de Jerusalem*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1980.

BLECUA, Alberto

*Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1983.

"De la Razón de amor a un Sueño anónimo del siglo XVI" *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, 1991, IV, pp. 151-167.

BOCCIOLINI PALAGI, Laura

"Seneca e il sogno escatologico", *Studi italiani di Filologia Classica*, LI (1979), pp. 155-168.

BOLOGNE, Jean Claude

*De la antorcha a la hoguera. Magia y superstición en el Medioevo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997.

BONO, JAMES J.

"Medical Spirits and the Medical Language of Life", *Traditio*, 40 (1984), pp. 91-130.

BORREGUERO VIRSEDA, Victoriano

"Juan Arias Dávila y Turégano" en Ángel Galindo García ed., *Segovia en el Siglo XV. Arias Dávila: Obispo y Mecenas*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1998.

BOUCHE-LECLERCQ, L.

*Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, Ernest Leroux, 1879.

BRAET, Herman

*Le songe dans la chanson de geste au XIIIe siècle*, Gante, Romanica Gandensia, 1975.

*Breuiarium Compostellanum*, Lisboa, Nicolás de Sajonia, 1497.

*Breuiarium Eborense*, Lisboa, [s.i.], 1548.

BURKE, James F.

"The Four Comings of Christ in Gonzalo de Berceo's *Vida de Santa Oria*", *Speculum*, 48 (1973), pp. 293-312.

BURKE, Peter

*Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 2000.

BURNETT, Charles, ed.

*Adelard of Bath: an English scientist and Arabist of the early twelfth century*, London, Warburg Institute, 1987.

CACHO BLECUA, Juan Manuel

*Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Madrid, Cupsa Editorial, Universidad de Zaragoza, 1979.

CAMERON GRUNER, O.

*A treatise on the Canon of Medicine of Avicenna*, London, Luzac & co., 1930.

Di CAMILLO, Ottavio

*El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, Fernando Torres, 1976.

CAPELLETTI, Ángel

*Las teorías del sueño en la filosofía antigua*, Caracas, Dpto. de Pedagogía, Oficina de Relaciones Públicas y Centro de Estudios Pedagógicos "Ignacio Burk", 1987.

*Cancionero de Estúñiga*, ed. Nicasio Salvador Miguel, Madrid, Alhambra, 1987.

*Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. Brian Dutton y Joaquín González Cuenca, Madrid, Visor, 1993.

*Cancionero General de Hernando del Castillo*, Madrid, La Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1882, 2 vols.

CARRIAZO, Juan de Mata, ed. y estudio

*Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1940.

*Refundición de la Crónica del Halconero por el obispo don Lope de Barrientos*, Madrid, Espasa Calpe, 1946.

CARRILLO DE HUETE, Pedro

*Crónica del Halconero de Juan II*, Ed. y estudio por Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa Calpe, 1946.

CARO BAROJA, Julio

*Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

CASSIANI, Ioannis

*Opera*, Pragae Vindobonae Lipsiae, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 1888.

CASTAÑEGA, Martín de

*Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, Ed. e introd. Juan Robert Muro Abad, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.

CÁTEDRA, Pedro Manuel

"Algunas obras perdidas de Enrique de Villena con consideraciones sobre su obra y biblioteca" *El Crotalón*, 2 (1985), pp. 53-75.

"Un aspecto de la difusión del escrito en la Edad Media: la autotraducción al romance", *Atalaya* 2 (1991), pp. 67-84.

CÁTEDRA, P.M. y M. L. LÓPEZ VIDRIERO, eds.

*El libro antiguo español. I*, Salamanca-Madrid, Ed. Universidad-Biblioteca Nacional, 1988.

CATÓN

*Disticha moralia cum scholiis des. Erasmi Rot.*, Lugduni, Seb. Gryphium, 1542.

CESARIO de HEISTERBACH

*The Dialogue on Miracles*, 2 vols. Londres, George Routledge & Sons, 1929.

CHEVALIER, Ulysse

*Repertorium hymnologicum*, Louvain, [s.n.], 1892-1904.

CHOISINARD, Paul

*Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926.

CICERÓN, Marco Tulio

*De senectute, De amicitia, De divinatione*, [Cambridge, Massachusetts], Harvard University Press, 1971 (Loeb Classical Library, 154).

CIRUELO, Pedro

*Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Barcelona, Ed. Glosa, 1977.

*Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo, Phantasia-imaginatio*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988.

COLMENARES, D.

*Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia, Academia de Historia y Arte de San Quirce, 1969.

COOPER, Richard

"Deux médecins royaux onirocrites: Jehan Thibault et Auger Ferrier", en Françoise Charpentier (ed.) *Le Songe à la Renaissance*, Institut D'études de la Renaissance et de l'Age Classique, Université de Saint-Étienne, 1990.

COROMINAS, Joan

*Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1976.

COX MILLER, Patricia

*Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

CROMBIE, A. C.

*Historia de la ciencia, de San Agustín a Galileo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 2 vols.

*La Crónica del rey don Rodrigo y de la destrucción de España y cómo los moros la ganaron*, Valladolid, [Nicolás Tierri], 1527.

CUENCA MUÑOZ, Paloma

"Una "carta de licencia e indulgencia" de 1438. Estudio diplomático y paleográfico" *Hispania Sacra* XLVI (1994), pp. 141-152.

"Preliminares sobre el tema de la magia en Lope de Barrientos" *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 1989)*, ed. M<sup>a</sup> Isabel Toro Pascua, Salamanca, Biblioteca Española del Siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994, I, pp. 289-294.

"El legado testamentario de Lope de Barrientos", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H<sup>a</sup> Medieval*, t. 9 (1996), pp. 303-325.

DAIM, A. Abdel

*L'oniromancie arabe. D'après Ibn Sirîn*, Damas, Presses Universitaires de Damas, 1958.

DAVENPORT, Cyril

*English Heraldic Book-Stamps*, London, Archibald Constable, 1909.

DEUBNER, Ludovicus

*De incubatione*, Lipsiae, In Aedibus B. G. Teubneri, 1900.

DEWAN, Lawrence

"St. Albert, the Sensibles and Spiritual Being" en James A. Weisheipl, OP.(ed.) *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, pp. 291-320.

DÍAZ DÍAZ, Gonzalo

*Hombres y documentos de la Filosofía Española*, Madrid, CSIC, Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1980.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel

*Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispanorum*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1959.

DÍAZ DE GAMES, Gutierre

*ElVictorial*, ed. de Rafael Beltrán Llavador, Madrid, Taurus, 1994.

DÍEZ GARRETAS, M<sup>a</sup> Jesús

"Aspectos biográficos y literarios de Fray Lope de Barrientos", *Proyección histórica de España en su stres culturas: Castilla y León, América y el Meditteráneo*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 313-318.

*Dictionnaire de la Bible. Supplément*, T. XII. Paris, Letourey & Ané eds. 1996.

DODDS, E. R.

*Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

DUTTON, Brian

*El cancionero del siglo XV, c. 1360-1520*, [Biblioteca Española del Siglo XV] Salamanca, Universidad, 1990-1991, 7 vols.

DUBOST, Francis

*Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème-XIIIème siècles)*, Genève, Editions Slatkine, 1991.

ELIADE, Mircea

*Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Labor, 1992.

*Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Encyclopaedia Judaica, 1972.

ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, Diego

*Crónica de Enrique IV*, Ed. Aureliano Sánchez Marín, Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Universidad, 1994.

FAHD, Toufy

*La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden, Sindbad, 1987 (reprint.).

*Les songes et leur interprétation* Col. Sources Orientales, Paris, Éditions du Seuil, 1959.

"The Dream in Medieval Islamic Society" en *The Dream and Human Societies*, Von Grunebaum, Gustave E., Callois, Roger (eds.), Berkeley, University of California Press, 1966, pp. 351-363.

FARCASIU, Simina M.

"The Exegesis and Iconography of Vision in Gonzalo de Berceo's *Vida de Santa Oria*", *Speculum* 61 (1986), pp. 305-329.

FAULHABER, Charles

*Libros y bibliotecas en la España Medieval: una bibliografía de fuentes impresas*, Londres, Grant & Cutler, 1986.

FAULHABER, Charles *et alii*

*Bibliography of Old Spanish Texts*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1984, 3ªed.

FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, Alfonso

*Commentaria in Genesim. Operum*, t. I, Venecia, Nicolaum Pezzana, 1728.

*Del Tostado sobre el amor*, prel. Pedro M. Cátedra, Bellaterra, Barcelona, "Stelle dell'Orsa", 1986.

*Las cinco figuratas paradoxas*, Ed., pról. y notas de Carmen Parrilla, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1998.

FERRANDIS, José (ed.)

*Inventarios reales en Datos documentales para la historia del arte español*, Madrid, CSIC, Instituto Diego Velázquez, 1943.

FERRARI, Leo Charles

"The Dreams of Monica in Augustine's Confessions" separata de *Augustinian studies*, vol. 10 (1979).

FERRIER, Auger

*Libro de los sueños (Liber de somniis)*, Ed. trad. y com. de Francisco Calero. Cuadernos de la UNED. Madrid, UNED, 1989.

FLORENCIA, Antonino de

*Defecerunt*, Venecia, Hierónimo Cauualcalupo, 1563.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, GARCÍA CASTILLO, Pablo, ALBARES ALBARES, Roberto



*La ciencia del cielo*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1989.

FONTANEDA PÉREZ, Eugenio

"El Hospital de La Piedad y San Antonio Abad o del obispo Barrientos", Eufemio Lorenzo Sanz coord. *Historia de Medina del Campo y su tierra*, Valladolid, Ayto. de Medina del Campo etc., 1986, t. I, pp. 431-450.

FOULCHÉ-DELBOSC, R.

*Cancionero castellano del siglo XV*, Madrid, NBAE, 1912-1915.

FRAKER, Charles

"The Theme of Predestination in the *Cancionero de Baena*", *Bulletin of Hispanic Studies* LI (1974), pp. 228-243.

FRAZER, J.

*El folklore en el Antiguo Testamento*, México DF, F.C.E., 1981 [1907].

FRENCH, Roger

"Astrology in Medical Practice", Luis García Ballester, Roger French, Jon Arrizabalaga, Andrew Cunningham, *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

FRIEDEN, Ken

"Talmudic Dream Interpretation, Freudian Ambivalence, Deconstruction", Caron Scheier Rupprecht ed., *The Dream and the Text. Essays on Literature and Language*, Albany, New York, State University of New York Press, 1993, pp. 103-111.

"'All dreams follow the mouth': The Dream-Interpreter as Prophet", Patrick Colm Hogan et al. eds. *Criticism and Lacan: Essays and Dialogue on Language, Structure and the Unconscious*, Athens, University of Georgia, 1990.

## GALENO

*Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C. G. Kühn, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964-1965, 20 vols.

## GALINDO GUIJARRO, Claudio

*Andanzas políticas de don fray Lope de Barrientos*, Cuenca, 1931.

## GALLARDO, B.J.

*Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, Gredos, 1968 (ed. facsímil), 4 vols.

## GARCÍA, Michel

"La ficción poética en la obra del Marqués de Santillana" en R. Beltrán, J. L. Canet y J. L. Sirera eds., *Historias y ficciones: Coloquio sobre la literatura del siglo XV*, Valencia, Universidad de Valencia, Dpto. Filología Espanyola, 1992), pp. 189-195.

## GARCÍA AVILÉS, Alejandro

"Arte y Astrología en Salamanca a finales del Siglo XV", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Universidad Autónoma de Madrid, vol. VI, 1994, pp. 39-60.

## GARCÍA CARRAFA, Alberto, y Arturo GARCÍA CARRAFA

*Enciclopedia heráldica y genealógica hispano-americana*, Madrid, Hauser y Menet, 1961.

## GARCÍA BALLESTER, Luis

"Introduction: Practical Medicine from Salerno to the Black Death", Luis García Ballester, Roger French, Jon Arrizabalaga, Andrew Cunningham, *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 8-10.

## GARCÍA Y GARCÍA, Antonio

*Synodicon Hispanum*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

*Iglesia, sociedad y derecho*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1985.

GARCÍA DE SALAZAR, *Las Bienandanzas e Fortunas*. Códice del siglo XV, ed. Ángel Rodríguez Herrero, Bilbao, Gráficas Ellacuría, 1967, 4 vols.

GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, S.

"Interdependencia en el uso de "autoridad" en la obra de Lope de Barrientos, Alonso de Cartagena y Fernán Díaz de Montalvo", *Helmantica* XXXIX (1988), pp. 383-390.

GARCÍA-MONGE CARRETERO, M. Isabel

"Lo que se ha de notar en los que combaten como forma castellana de El vencedor y el vencido", *Dicenda* 15 (1997), pp. 219-227.

GARRIGA, Carles

"Somnis eròtics: entre el mite i la fisiologia", *Estudis de llengua i literatura catalanes* XXI (1990), pp. 5-14.

GASCÓN VERA, Elena

"La quema de los libros de don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemítica", *Bulletin of Hispanic Studies* LVI (1979), pp. 317-324.

GERSON, Jean

*Oeuvres complètes*, Paris, Desclée & Cie, 1973.

GIL, Luis

"*Procul recedant somnia*. Los ensueños eróticos en la antigüedad pagana y cristiana" en José L. Melena ed., *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, Victoriaco Vasconum, 1985, parte I, pp. 193-219

GINZBERG, Louis

*The Legends of the Jews*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1938.

GIRÓN ALCONCHEL, J. L.

"Cohesión y oralidad. Épica y crónicas", *Revista de poética medieval* 1 (1997), pp. 145-170.

GLANVILLE, Bartholomaeus, Bartholomaeus Anglicus

*Propiedades de las cosas*, trad. Fr. Vicente de Burgos, Tolosa, Enrique Meyer, 1494.

GOLDBERG, Harriet

"The Dream Report as a Literary Device in Medieval Hispanic Literature", *Hispania*, 66 (1983).

"The Razón de Amor and *Los denuestos del agua y vino* as a Unified Dream Report", *Kentucky Romance Quarterly*, XXI (1984), pp.41-49.

GÓMEZ IZQUIERDO, Alicia

*Cargos de la Casa y Corte de Juan II de Castilla*, Valladolid, S. Cuesta, 1968.

GONZALO DE BERCEO

*Obra completa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.

*La Vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*, Ed. y estudio de Brian Dutton, London, Tamesis Books Limited, 1967.

GRACIANO

*Decretum Gratiani*. Lugduni, Apud Haeredes Gulielmi Rovillii, 1606.

*La Gran Conquista de Ultramar*, ed. Pascual de Gayangos, BAE, vol. 44, Madrid, Atlas, 1958.

GRANJEL, Luis S.

*La medicina española antigua y medieval*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1981.

GRAVES, Robert

*Los mitos griegos*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

GREGORIO I

*Dialogues*, Paris, Les Editions de Cerf, 1978 (Sources Chrétiennes, 251).

*Moralia in Job*, Turnhout, Brepols, 1984 (reprint) (*Patrologia Latina*, 75-76).

GREGORY, Tullio, ed.

*I sogni nel medioevo*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1985.

GUILLÉN DE SEGOVIA, Pero

*Obra poética*, Ed. Carlos Moreno Hernández, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1989.

GUREVICH, Aron

*Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

HAMILTON, Mary

*Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, London, Henderson & Son at the St. Andrews University Press, 1906.

HARVEY, Ruth

*The Inward Wits. Psychological theory in the Middle Ages and the Renaissance*, Londres, The Warburg Institute, University of London, 1975.

HERNÁNDEZ, R.

"Teólogos dominicos españoles pretridentinos", *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, *Corpus Scriptorum Sacrorum Hispanie*, 1971, vol. 3, pp. 179-233.

"Barrientos, Lope de", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dir. Q. Aldea Vaquero, T. Martín Martínez, J. Vives Gatell, Madrid, CSIC, 1972, vol. I, col. 194-195.

#### HIPÓCRATES

*Tratados hipocráticos*, vol. III, Intr., trad. y notas Carlos García Gual et al., Madrid, Gredos, 1983.

*La Historia de los nobles caualleros Oliueros de Castilla y Artus d'Algarve. From Romance to Chapbook: The Making of a Tradition*. Ed. Ivy A. Crofis, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997.

#### HITOS NATEROS,

"Índice de manuscritos que pertenecieron a Juan de Ferreras", *Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia XIX-XX* (1968-69), pp. 159-169.

#### HOMERO,

*Odisea*, trad. José Manuel Pabón. Madrid, Gredos, 1986 (1ª Reim.).

#### HOMZA, Lu Ann

"To annihilate sorcery and amend the Church: a new interpretation of Pedro Ciruelo's *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*" en Alain Saint-Saëns, ed., *Religion, body and gender in Early Modern Spain*, San Francisco, Mellen Research University Press, 1991, pp. 46-64.

*INVENTARIO de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, Dirección General del Libro y Bibliotecas, 1987-1995.

#### ISIDORO HISPALENSE

*Etymologiarum sive originum Libri XX*, W.M.Lindsay (ed.)

*Isidore of Seville: the medical writings*, trad. Introd. y com. William D. Sharpe. Philadelphia, The American Philosophical Society, 1964.

*Etymologiarum*, Turnholt, Brepols, 1969 (*Patrologia Latina*, 82).

*Sententiae*, Turnholt, Brepols, [s.a.] (*Patrologia Latina*, 83).

JACQUART, Danielle, MICHEAU, Françoise

*La médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1990.

*The Jewish Encyclopedia*, New York, Funk and Wagnalls Company, 1904-1907.

JONES, H.G.

"Early Spanish Manuscripts in Public Libraries", *La Corónica*, 6 (1977), pp. 41-45.

JOSET, Jacques

"Sueños y Visiones Medievales: Razones de Sinrazones", *Atalaya*, 6 (1995), pp. 51-70.

"Cuatro sueños más en la literatura medieval española (Berceo, un "sueño" anónimo del siglo XVI, el Arcipreste de Talavera, doña Leonor López de Córdoba)", *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Granada, Universidad de Granada, 1995, pp. 499-507.

JUAN MANUEL

*Cinco tratados. Libro del cavallero et del escudero. Libro de las tres razones. Libro enfenido. Tractado de la asunción de la Virgen. Libro de la caça*. Ed., introducción y notas de Reinaldo Ayerbe-Chaux, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.

JUAN de SALISBURY

*Policraticus*, Ed. K. S. B. Keats-Rohan, Turnholt, Brepols, 1993.

KLIBANSKY, Raymond, Erwin PANOFKY y Fritz SAXL

*Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

KANTOR, Sofia

*El libro de Sindibad. Variaciones en torno al eje temático "engaño-error"*. Madrid, Anejos del BRAE XLII, 1988.

KIBRE, Pearl

"Hippocratic Writings in the Middle Ages", *Bulletin of the History of Medicine*, XVIII (1945), pp. 372-373.

KIECKHEFER, Richard

*Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

KIESSLING, Nicholas

*The Incubus in English Literature: Provenance and Progeny*, Washington, Washington State University Press, 1977.

KRAMER, H., SPRENGER, J.

*The Malleus Maleficarum*, New York, Dover Publications, 1971.

KRETZMANN, Norman, KENNY, Anthony, PINBORG, Jan

*The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

KRUGER, Steven F.

*Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

KUYT, A, "A 'Traumdetung' before the Traumdetung...", *Frankfurter Judaistische Beiträge* 23 (1996), pp. 55-73.

LADERO QUESADA, M.A. y M. C. QUINTANILLA RASO, "Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo XV" en *Livre et lecture en Espagne*



*et France sous l'Ancien Régime* (Colloque de la Casa de Velázquez), Paris, Ed. ADPF. 1981, pp.47-59.

LANZONI, Francesco, "Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica", *Analecta Bollandiana*, 45 (1927), pp. 225-261.

LAPPIN, Anthony, "The rôle of visions in the cult of Saints in Medieval Spain", (Tesis doctoral) Oxford, 1996.

LAWRANCE, Jeremy N.H., *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1979.

*Un episodio del protohumanismo español. Tres opúsculos de Nuño de Guzmán y Gianozzo Manetti*, Biblioteca española del siglo XV, Diputación de Salamanca: 1989.

"La Autoridad de la letra: un aspecto de la lucha entre humanistas y escolásticos en la Castilla del siglo XV", *Atalaya* 2 (1991), pp. 85-107.

"The Spread of Lay Literacy in Late Medieval Castile" *Bulletin of Hispanic Studies* LXII (1985), pp. 79-94.

"Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media", *Atalaya* 2 (1991), pp. 135-155.

LEGOFF, Jacques

*L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1991.

*Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1996.

*Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996.

LEA, Henry Charles

*Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, 3 vols.

LECERF, Jean

"The Dream in Popular Culture: Arab and Islamic" en *The Dream and Human Societies*, Von Grunebaum, Gustave E., Callois, Roger (eds.), Berkeley, University of California Press, 1966, pp. 365-379.

LECOUTEUX, Claude

*Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Barcelona, José J. de Olañeta, 1999.

LE FEVRE, Yves

*L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, E. de Boccard, 1954.

LEVACK, Brian P.

*La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

*Libro de Alexandre*, Ed. Jesús Cañas, Madrid, Cátedra, 1988.

*Libro del Caballero Zifar*, Ed. Cristina González, Madrid, Cátedra, 1983.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo

*Antropología social y hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

LITT, Thomas

*Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Lovaina, Publications Universitaires, 1963.

LÓPEZ DE HARO, Alonso

*Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*, 2 tomos, Madrid, Luis Sánchez, 1622.

LÓPEZ DEMENDOZA, Íñigo

*Obras completas*, ed. Ángel Gómez Moreno y Maximilian P. A. M. Kerkhof, Barcelona, Planeta, 1988.

LÓPEZ SALVA, Mercedes

"El sueño incubatorio en el Cristianismo Oriental", *Cuadernos de Filología Clásica* vol. X (1973).

*Los "Lucidarios" españoles*, ed. Richard Kinkade, Madrid, Gredos, 1968.

LORENZOSANZ, Eufemio, coord.

*Historia de Medina del Campo y su tierra*, Valladolid, Ayto. de Medina del Campo, Conserjería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Exma. Diputación Provincial de Valladolid, Caja de Ahorros Provincial de Valladolid, 1986, 3 t.

LOTTIN, D. Odon

*Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Gembloux, J. Duculot, 1942.

LUCRECIO

*De la naturaleza*, Texto revisado y traducido por Eduardo Valentí, Madrid, CSIC, 1983, 2 vols.

LYNCH, Kathryn L.

*The High Mediaeval Dream Vision. Poetry, Philosophy and Literary Form*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

MAIMONIDES, *Guía de Perplejos*, ed. y trad. David Gonzalo Maeso. Madrid, Editora Nacional, 1983.

Del MAR, Fernando

*El ojo espiritual. Imagen y naturaleza en la Edad Media*. Mexico D. F., Universidad Autónoma de México, 1993.

MARAVALL, José Antonio

"La concepción del saber en una sociedad tradicional" en *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1967, pp. 201-274.

MARÍN, Pero

*Los 'Miraculos Romançados' de Pero Marín*, Ed. Karl-Heinz Anton, Santo Domingo de Silos, Abadía de Silos, 1988 (Studia Silensia XIV).

MARKUS, R. A.

"The Eclipse of a Neo-Platonic Theme: Augustine and Gregory The Great on Visions and Prophecies", *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, ed. H. J. Blumenthal, R. A. Markus, London, Variorum Publications, 1981, pp. 204-211.

MARTÍN, Jose Luis y Antonio LINAGECONDE

*Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar*, Junta de Castilla y Leon, Consejería de Cultura y Bienestar Social, 1987.

MARTÍN, Lawrence T.

*Somniale Danielis. An Edition of a Medieval Latin Dream interpretation Handbook*, Frankfurt a. M.; Bern, Cirencester (UK), Peter D. Lang, 1981.

"The earliest versions of the Latin Somniale Danielis", *Manuscripta* 23 (1979), pp. 131-141.

MARTÍN ABAD, J.

*Manuscritos de España. Guía de catálogos impresos*, Madrid, Arco, 1989.

MARTÍNEZ CASADO, Ángel

*Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1994.

"La situación jurídica de los conversos según Lope de Barrientos", *Archivo Dominicano* 17 (1996), pp. 25-63.

MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso

*Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. de M. Gerli, Madrid, Cátedra, 1987.

*Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. J. González Muela, Madrid, Castalia, 1992.

MEIER, Carl Alfred

"The Dream in Ancient Greece and Its Use in Temple Cures (Incubation) en *The Dream and Human Societies*, Von Grunebaum, Gustave E., Callois, Roger (eds.), Berkeley, University of California Press, 1966, pp. 303-319.

MENA, Juan de

*Copilación de todas las obras del famosísimo poeta...* (Comentadas por Hernán Nuñez), Valladolid, Juan de Villaquirán a costa de Cosme Damián, 1540.

*Laberinto de Fortuna*, ed. John G. Cummins, Madrid, Cátedra, 1982.

MENDOZA NEGRILLO, Juan de Dios

*Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, n.º. XXVII (1973).

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino

*Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, Ed. Católica, 1965.

MENÉNDEZ PIDAL, R.

*Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, Gredos, 1980 [1951].

MEXÍA, Fernando

*Nobiliario vero* (facsimil), Sevilla, Pedro Brun, Juan Gentil, 1492.

MORENO DE GUERRA Y ALONSO, Juan,

*Guía de la Grandeza*, Madrid, [s.n., s.a.].

MORRÁS RUIZ-FALCO, María

*Alonso de Cartagena: edición y estudio de sus traducciones de Cicerón*, Tesis doctoral, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1993.

"Deslindes del ensayo: Literatura didáctica y ensayismo" *Compás de Letras* 5 (1994), pp.67-80.

MOSES IBN EZRA,

*Kitâb al-Muhâdarah wa-'l-Mudhaharah*, Madrid, CSIC. Ins. de Filología, 1986.

MURPHY, James J.

*Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetoric Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1974.

NETANYAHU, Benjamín,

*The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York, Random House, 1995. (Ed. española: *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999).

NIETO SORIA, José Manuel

*Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.

"Los proyectos de reforma eclesiástica de un colaborador de Juan II de Castilla: el obispo Barrientos" en *Tomás Quesada Quesada. Homenaje*. Granada, Universidad de Granada, 1998. pp. 493-516.

*Novísima recopilación de las leyes de España*, Madrid, 1805, 6 vols. (Ed. facsimilar)

OBERHELMANN, Steven M.

"The diagnostic dream in ancient medical theory and practice" *Bulletin of the History of Medicine* 61 (1987), pp. 47-60.

OTTOSON, P.G.

*Scholastic medicine and philosophy. A study of Commentaries on Galen's Tegni (ca. 1300-1450)*, Napoles, Bibliopolis, 1984.

PALLEY, J.

*The Ambiguous Mirror: Dreams in Spanish Literature*, Valencia-Chapel Hill, Albatros, 1983.

PARADIS, André

"Les oniromanciens et leur traités des rêves", en Guy-H. Allard (ed.) *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montréal, L'Aurore, 1975, pp. 118-27.

PARKES, M. B.

"The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book" en J. J. G. Alexander y M. T. Gibson, *Medieval Learning and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 115-141.

PAYER, Pierre J.

*Sex and the Penitentials. The Developement of a Sexual Code 550-1150*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.

PEDEN, Alison M.,

"Macrobius and Mediaeval Dream Literature", *Medieum Aevum*, 54 (1985), pp. 59-73.

PEDRO ALFONSO

*Disciplina clericalis*, Ángel González Palencia ed., Madrid-Granada, CSIC, Patronato Menéndez y Pelayo, Instituto "Miguel Asín", 1948.

PEDRO HISPANO da ROCHA, Juan XXI, Papa

*Obras médicas de Pedro Hispano*, Ed. Maria Helena Da Rocha Pereira, Coimbra, Universidade, 1973.

PEDRO DE TARANTASIA, Inocencio V

*In IV libros Sententiarum Commentaria*. Tolosae, Arnaldum Colomerium, MDCLII.

PLATÓN

*Diálogos IV. República*, int. trad. y notas Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1992 (2ª Reimp.).

PLUQUET, F.A.A.

*Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*. Publiée par M. L'abbé J.P. Migne. Amsterdam, Associated Publishers Amsterdam N.V., 1969.

*Poema de Fernán González*, ed. Miguel Ángel Muro, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.

*Poema de Mio Çid*, ed. Ian Michael, Madrid, Castalia, 1989, 5ª ed.

POST, Chandler R.

*Mediaeval Spanish Allegory*, Cambridge, Harvard University Press, 1915.

*Primera Crónica General*, ed. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, 1955.

PRATT, Robert A.

"Some Latin sources of the Nonnes Preest on Dreams" *Speculum* 52 (1977), pp. 538-570.



RÁBADEOBRADÓ, María del Pilar

"Una aproximación a la cancellería episcopal de fray Lope de Barrientos, obispo de Cuenca" *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, t.7, 1994, pp. 191-204.

RAMOS NOGALES, Rafael

"Notas al *Libro de las armas*", *Anuario Medieval* 4 (1992), pp. 179-192.

RAIMUNDO DE PEÑAFORT

*Summa Sti. Raymundi de Peniafort Barcinonensis Ord. Praedicator. De Poenitentia et Matrimonio cum glossis Iohannis de Friburgo*. Roma, Sumptibus Ioannis Tallini, 1503.

RATHER, C. J.

"The Six Things Non-Natural': A Note on the Origins and Fate of a Doctrine and a Phrase" *Clio Medica* 3 (1968), pp. 337-347.

REDONDO, A.

"La bibliothèque de don Francisco de Zúñiga y Guzmán de Sotomayor, troisième Duc de Béjar (1500-1544)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 3 (1967), pp. 147-196.

RENAN, Ernest

*Averroes y el averroísmo*, Madrid, Hiperión, 1992.

RIQUER, Martín de

*Manual de heráldica en tiempo de los Reyes Católicos*, Barcelona, Biblioteca Filológica, Quaderns Crema, 1986.

*Manual de heráldica española*, Barcelona, Ed. Apolo, [1942].

ROCA, Pedro

*Catálogo de los manuscritos que pertenecieron a Don Pascual de Gayangos hoy en la Biblioteca Nacional*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1904.

RODRÍGUEZ DE ALMELA, Diego

*Compilación de los milagros de Santiago*, Ed. y estudio Juan Torres Fontes, Murcia, Tip. Suc. de Nogués, 1946.

*Valerio de las Estorias Escolásticas de España*, Ed. y estudio Juan Torres Fontes, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1994.

RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garci

*Amadís de Gaula*, 2 vols., Madrid, Cátedra, 1987.

*Romancero*, Ed. Paloma Díaz-Mas, Barcelona, Crítica, 1996, 1ª reimp.

*El Romancero Viejo*, Ed. Mercedes Díaz Roig, Madrid, Cátedra, 1987.

ROUND, Nicholas

*The Greatest Man Uncrowned. A study of the fall of Don Alvaro de Luna*, London, Tamesis Books Limited, 1986.

ROUSE, R. H., ROUSE, M. A.

"*Ordinatio and Compilatio Revisited*" en Mark D. Jordan y Kent Emery (eds.) *Ad Litteram. Autoritative texts and Their Medieval Readers*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 113-134.

RUIZ GARCÍA, Elisa

*Manual de Codicología*, Madrid, Fundación G. Sánchez Ruipérez, 1992.

RUSSELL, Peter E.

*Temas de La Celestina y otros estudios: Del Cid al Quijote*, Barcelona, Ariel, 1978.

SALINAS ESPINOSA, Concepción

*Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997.

SALVADOR MIGUEL, Nicasio

*La poesía cancioneril. El Cancionero de Estúñiga*, Madrid, Alhambra, 1977.

"Un texto médico del siglo XV: el *Tratado de las apostemas*, de Diego el Covo", *Dicenda* 6 (1987), pp. 217-234.

"Judíos y conversos en la literatura medieval castellana: hechos y problemas", en Paloma Díaz-Mas ed., *Los sefardíes. Cultura y literatura*, San Sebastián, Universidad del País Vasco, 1987 [1988], pp. 49-59.

"El presunto judaísmo de *La Celestina*" en *The Age of the Catholic Monarchs, 1474-1516. Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*, Liverpool, 1989, pp. 162-177.

"*La Celestina* y el origen converso de Rojas", en José Romera Castillo, Ana Freire López y Antonio Lorente Medina coord., *Homenaje al Profesor José Fradejas Lebrero*, vol. I, Madrid, Editorial UNED, 1993, pp. 181-191.

SÁNCHEZCANTÓN, F. J.

*Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*, Madrid, CSIC, Instituto Diego Velázquez, 1950.

SÁNCHEZ MARIANA, Manuel

*Bibliófilos españoles. Desde sus orígenes hasta los albores del siglo XX*, Madrid, Biblioteca Nacional- Ministerio de Cultura, Ollero y Ramos Eds., 1993.

"La ejecución de los códices en Castilla en la segunda mitad del siglo XV" en Pedro Cátedra, *El libro antiguo español...*, t. 1, pp. 317-344.

SANZ Y DÍAZ, Clementino

*Documentos del Archivo de la Catedral de Cuenca*, Cuenca, Ediciones Calasanz, 1965.

SAINZ DE LA MAZA, Carlos

"'Vi en visión de sueno': conversión religiosa y autobiografía onírica en Abner de Burgos, alias Alfonso de Valladolid", *Compás de letras*, I (1992), pp. 186-208.

SCHMITT, Jean-Claude

*Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris, Gallimard, 1994.

*Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992.

SEMTOB

*Glosas de Sabiduría o Proverbios morales*, ed. Agustín García Calvo, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

SHEPARD, Sanford

*Shem Tov. His World and Words*, Miami, Universal, 1978.

SIEGEL, Rudolph E.

*Galen on Psychology, Psychopathology and Functions and Diseases of the Nervous system: an analysis of his doctrines, observations and experiments*, Basel, New York, Karger, 1973.

SIGERIST, H. E.

"The Sphere of Life and Death in Early Mediaeval Manuscripts", *Bulletin of the History of Medicine* 11 (1942), pp. 292-303.

SINESIO DE CIRENE

*Himnos. Tratados*, Intr., trad. y notas de Francisco Antonio García Romero, Madrid, Gredos, 1993.

SIRAT, Colette

*Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen-Age*, Leiden, E. J. Brill, 1969.

STEELE, Robert, ed.

*Medieval Lore: an epitome of the science, geography, animal and plant folk-lore and myth of the Middle Age: being classified gleanings from the Enciclopaedia of Bartholomew Anglicus on the properties of things*, London, Elliot Stock, 1893.

STENECK, Nicholas H.

"Albert on the Psychology of Sense Perception" en James A. Weisheipl, OP.(ed.) *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, pp. 263-290.

*El Talmud de Babilonia*, Ed. Abraham J. Weiss, Buenos Aires, Acervo Cultural Ediciones, 1968.

*Textos de magia en papiros griegos*, Introd., trad. y notas de José Luis Calvo Martínez y M<sup>a</sup>Dolores Sánchez Romero, Madrid, Gredos, 1987.

THORNDIKE, Lynn

*History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1934-58.

"Some medieval conceptions of magic" *The Monist* 25 (1915), n° 1, pp. 107-139.

TICKNOR, George

*Historia de la Literatura Española. Traducida al castellano, con adiciones y notas críticas, por Pascual de Gayangos y Enrique de*

Vedia, Madrid, Imprenta de la publicidad a cargo de M. Rivadeneyra, 1851-54.

TOMÁS DE AQUINO

*In Aristotelis Librum de Anima commentarium*, Tauriri, Marietti, 1925.

*Opera omnia*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

*Summa Theologiae*, Madrid, Editorial Católica, 1952-1959.

*Suma Contra los Gentiles*, Madrid, Editorial Católica, 1968.

TORQUEMADA, Juan de

*Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, ed. Nicolás López Martínez y Vicente Proaño Gil, Burgos, Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, 1957, Serie B, vol. 2.

TORRES ALCALÁ, A.

*Don Enrique de Villena: Un mago al dintel del Renacimiento*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1983.

TRACHTENBERG, Joshua

*Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, Behrman's Jewish Book House, 1939.

*Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*. En Enrique de Villena, *Obras completas*. Ed. Pedro M. Cátedra. vol. I. Madrid, Turner, 1994.

VALDEÓN BARUQUE, Julio

"Medina del Campo en los siglos XIV y XV", Eufemio Lorenzo Sanz coord. *Historia de Medina del Campo y su tierra*, Valladolid, Ayto. de Medina del Campo etc., 1986, t. I, pp. 203-230.

*Judíos y conversos en la Castilla medieval*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000

VALERIO MÁXIMO, Publio

*Hechos y dichos memorables*, Ed. Fernando Martín Acera, Madrid, Akal, 1988.

VAUCHEZ, André

*Saints, prophetes et visionaires*. Paris, Editions Albin Michel, 1999.

VERY, Frances George

*The Spanish Corpus Christi Procession: A literary and folkloric study*, Valencia, Tipografía Moderna, 1962.

VILLENA, Enrique de

*Tratado de la lepra*, en *Obras completas*, Ed. Pedro M. Cátedra. vol. I. Madrid, Turner, 1994.

VIRGILIO

*Eneida*, trad. Javier de Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992.

VINCENTIUS BELLOVACENSIS

*Speculum quadruplex sive Speculum maius*, Graz: Akademische Druck-u-Verlagsanstalt, 1964-1965.

VONGRUNEBAUM, Gustave E., CALLOIS, Roger (eds.)

*The Dream and Human Societies*, Berkeley, University of California Press, 1966.

VOGEL, Cyrille

*Les "libri paenitentiales"*, Turnholt, Brepols, 1978.

WALSH, John K.

"The Other World in Berceo's *Vida de Santa Oria*", en John S. Miletich ed., *Hispanic Studies in Honor of Alan D. Deyermond*. A North

*American Tribute*. Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986, pp. 291-307.

WARD, Benedicta

*Miracles and the mediaeval mind. 1000-1215*, Scholar Press, 1987.

WEISHEIPL, James A. ed.

*Albertus Magnus and the sciences: commemorative essays*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.

WEISS, Julián

*The Poet's Art. Literary Theory in Castile c. 1400-1460*, Oxford, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1990.

WENZEL, Siegfried

*The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967.

WHITNEY, James Lyman

*Catalogue of the Spanish Library and of the Portuguese books. Bequeathed by George Ticknor to the Boston Public Library*, 2 ed., Boston, [G.K. Hall, 1970].

WICKERSHEIMER, E.

"Figures médico-astrologiques des IXe, Xe et Xle siècles", *Janus. Archives internationales pour l'Histoire de la Médecine et la Géographie Médicale* 19 (1914), pp. 157-177.

WIJSENBECK-WIJLER, H.

*Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1978.



ZARCO CUEVAS, J.

*Catálogo de los manuscritos castellanos de El Escorial*, Madrid, 1924-  
29, 3 vols.



Estudio y edición crítica del  
*Tratado del dormir y despertar*  
de Lope de Barrientos

II: Edición



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5314020238

M<sup>a</sup> Isabel García-Monge Carretero  
Dpto. Filología Española II

25104

III



BIBLIOTECA

*Tractado del dormir e despertar, e del soñar, e de las adevinanças e agüeros e profeçia*, copilado por mandamiento del christianísimo Rey don Juan el Segundo de Castilla e de León, por la su humill fechora inútil Obispo de Cuenca, su confesor e maestro del serenísimo príncipe don Enrique, su amado fijo.

- 10 Rey christianísimo, príncipe de grant poder: después que la tu omill fechora, yndigno e inútil obispo de Cuenca, te enbió copilado el *Tractado de la fortuna*, le enbiaste mandar que copilase otro tractado de los sueños e de los agüeros, qué cosa son e cuáles son sus causas, para declaración de las quales cosas es conveniente e cunplidero a saber: qué
- 15 cosa es dormir e despertar, e así mesmo qué cosa es adevinança e profeçia, por quanto por estas quatro maneras fingen e presumen los onbres querer saber las cosas advenideras. E por ende, cunpliendo tu real mandamiento, puse luego en obra de ordenar e copilar sobre la dicha razón el siguiente tractado, el qual se partirá en tres partes. En la
- 20 primera parte se tratará qué cosa es dormir e cuáles son sus causas, e qué cosa es despertar e cuáles son sus causas. E esta primera parte se pone quasi por preámbulo para conosçer perfectamente qué cosa son los sueños, ca sin este presupuesto o preámbulo non se podría saber.

---

11 L conplido el Tractado

13 G qué cosas

14 G conplidero saber

17 LS Por ende.

21 LS om. e qué cosa es despertar..... sus causas.

22 G qué cosas

23 LS podrá

En la segunda parte se dirá qué cosa es soñar e quáles son sus causas, e cómo ay algunos sueños non verdaderos e cómo ay otros sueños verdaderos. E en esta parte se dirá cómo se causan las visiones que  
 5 parescen a los onbres, así dormiendo como velando, e cómo por la mayor parte todas son yllusiones e operaciones de la fantasía, fablando naturalmente, o de los malos spíritus, fablando theologalmente. En la tercera parte se tractará brevemente qué cosa es profecía e agüeros e adevinança, e qué diferençia e conveniençia es entre sueño e profecía e  
 10 adevinança e agüeros, por quanto, segunt dicho es, por todas estas maneras presumen los onbres e se trabajan por saber las cosas advenideras. E aquesta tercera parte se pone aquí quasi inçidentalmente por causa de saber la diferençia e conveniençia que ay entre estas quatro cosas, e así mesmo para saber si es posible o imposible saber las  
 15 cosas advenideras por alguna d'estas quatro espeçias o maneras sobre dichas.

E en fin de todo se porná un capítulo por el qual quien bien le notare conosçerá e sabrá quáles cosas advenideras se pueden saber, e quáles  
 20 son imposibles de se saber ante que vengan; por que quando algunt astrólogo fablare a tu Señoría algunas cosas advenideras, sepas si es posible de se saber, ca algunas cosas dizen ellos que los ángeles en quanto ángeles non las pueden saber.

---

2 G non ser verdaderos  
 14 G posible e imposible  
 15 G espeçies  
 18 LS bien lo  
 22 G ángeles e en

[Primera parte]

Seys presupuestos o preámbulos de la presente materia.

5

10 Quanto a la prosecución de la primera parte, siguiendo la doctrina e determinación de Aristóteles en el libro que fizo *Del dormir e del velar*, neçesario es aquí presuponer seys preámbulos o presupuestos con los quales paresçerá clara la presente materia al que bien quisiere especular.

15 El primero presupuesto es que el principio e morada del calor natural es en el corazón, e de allý enbía sus influençias a todos los otros miembros.

20 El segundo presupuesto es que todo animal tiene çerebro o alguna cosa proporçionable o equivalente a çerebro, segunt paresçe por experiençia, e así lo determina Aristóteles en el libro *Del dormir e del velar*, ca puesto que algunos animales non parezcan tener cabeças nin çerebro, por consiguiente, enpero, tienen alguna cosa proporçionable, —quasy equivalente— a çerebro, e así mesmo a cabeça, así commo son las ostras e las conchas e otros animales semejantes.

---

4 G om. Seys.....materia

15 G los miembros

23 LS mesmo ha cabeça, B á cabeza

24 G ostrias, LS ostias, B ostras; G otras animales

El terçero presupuesto es que todo çerebro de qualquier animal es frío de su natura e complexión, segunt lo determina Aristótiles en el dicho libro, e aquesta es general conclusión de todos los phísicos, e los  
5 discretos así lo conocen por experiençia.

El quarto presupuesto es que la cosa fría tiene propiedat de engrossar e cuajar los vapores calientes e húmidos, segunt lo determina Aristótiles en el libro de los *Methauros*.

10 El quinto presupuesto es que por la operación del caliente e húmido es neçessario que se levanten los vapores, los quales vulgarmente se llaman fumos; asý lo determina Aristótiles en el dicho libro de los *Methauros*, e así mesmo lo vemos por experiençia que poniendo en el  
15 fuego las cosas húmidas, con el calor del fuego se levantan luego los vapores e suben suso, así commo poniendo en el fuego la leña verde con la operación del calor luego el fumo que dende sale sube arriba.

20 El sexto presupuesto es que la digestión de la vianda, que se faze en el cuerpo del animal, sienpre se faze mediante el calor segunt determinación de Aviçena, e así mesmo se conosçe por experiençia.

25 Con estos seys presupuestos se pueden ligeramente saber e conosçer la causa del dormir, para lo qual primeramente es de saber qué cosa es dormir.

---

4 S libro dicho; S la general  
12 L varones, S vapones  
23 GLS se puede

Capítulo primero: qué cosa es dormir e cuáles son sus causas.

5

Dezimos que dormir es atamiento o encogimiento de las virtudes sensitivas por causa de los vapores engrossados e cuajados por la friúra del çerebro: quiere dezir que las virtudes sensitivas, esto es los sentidos corporales, que se encogen e se atan quando las virtudes animales non pueden pasar al çelebro; por quanto, después que el manjar es resçebido en el primero logar de la digestión, que es el estómago, donde se çelebra la primera digestión mediante el su calor propio e el calor natural, segunt se dixo en el quinto presupuesto, en la qual digestión es neçesario que se levanten e suban del estómago los vapores calientes e húmidos, segunt se dixo en el quarto presupuesto; los quales vapores, quando lliegan çerca del çerebro, con la friúra d'él se espesan e se cuajan, segunt se dixo en el presupuesto terçero; los quales vapores, así engrossados e cuajados, çierran los poros por donde los spíritus animales avían de pasar, por tal manera que non pueden comunicar e influyr su virtud al çerebro nin fazer en él sus inpresiones acostunbradas. E estonçe los spíritus animales, non fallando vía por donde pasen, recógense al coraçón, que es su subjecto e morada donde salieron, por tal

---

2 B (llega hasta aquí)

6 LS atamiento e

13 S se dize

14 LS levantan

16 GLS lliegan

17 S las quales

18 LS poros

20 GLS celebro

manera que non pueden comunicar e influyr su virtud a los sentidos; los  
 quales por falta de aquella virtud se encogen e se çierran, de tal guisa  
 que non pueden exerçer ofiçios e operaçiones, e aquesto se llama dormir:  
 quando los sentidos están así encogidos e atados e non usan de sus  
 5 ofiçios por la dicha causa. E así paresçe la declaración de la difinición, de  
 la qual resulta que dormir es recogimiento del seso común a su prinçipio  
 e morada que es el calor natural.

E el prinçipio e subiecto del calor natural es el coraçón e, segund esto,  
 10 claramente paresçe que dormir es propiamente quando el calor natural  
 se encoje e se retrahe al coraçón, que es su prinçipio e morada. E la  
 causa por qu'el calor natural se retrahe al coraçón es por quanto,  
 queriendo sobir a la cabeça, falla çerradas las vías por donde acostunbra  
 pasar, las quales vías se çierran con los vapores que suben del estómago  
 15 a la cabeça, los quales vapores, por causa de su humidat e friúra, son  
 contrarios al calor natural, el qual, queriendo subir, falla çerradas las  
 vías con los dichos vapores fríos e húmidos que son sus contrarios.  
 Encontrando a su contrario e fuyendo d'él, buélvese a su morada, la qual  
 es el coraçón, e por consiguiente se buelven con él los spíritus animales,  
 20 por quanto su prinçipio e morada es el calor natural. E quando se  
 recogen al coraçón los spíritus animales fazen algunt tanto encoger las  
 cuerdas, e de allý se causa el boçezar ante del dormir, por quanto aquel  
 encogimiento de las cuerdas faze abrir la boca, segunt que por

---

3 LS exerçer sus ofiçios

12 G que calor; G que quando

13 LS donde acostunbran

17 LS son sus subjectos

18 GL e encontrando, S e contrando

23 G fazen abrir



experiencia vemos en las ciudades, donde se celebra solepnemente la fiesta del Corpus Christi, acostunbran fazer por artificio unas grandes bestias que llaman "gomia", e quando les quieren fazer abrir las bocas encogen e aprietan unas cuerdas que para ello tienen artificialmente deputadas, e por esta vía se causa el boçezär ante del dormir. E así como el boçezär se causa del encogimiento de las cuerdas, asý el esperezar se causa del estendimiento d'ellas e por tanto, acabado el dormir, suben los spíritus animales e estiéndense las cuerdas, e de allí se causa el esperezar.

10

E que el dormir se cause por esta manera claramente paresçe por nueve señales siguientes:

La primera señal es que en comienço del dormir las pálpabras de los ojos se çierran e la cabeça se abaxa, e la causa es porque los spíritus animales non pueden administrar su virtud a los sentidos o a los instrumentos de los çinco sesos, por quanto los vapores sobredichos tienen opiladas e çerradas las vías por donde acostunbran pasar los spíritus animales.

20

La segunda señal es que el vino e los manjares calientes muy presto procuran e causan el dormir, por causa de los muchos vapores que d'ellos se levantan.

---

1 GLS vemos que

6 L curdas (sic); G asy esperezar

7 G d'ellas por tanto

23 LS se levanten

La tercera señal es que la leche de vacas e de los otros animales, aunque non es caliente, causan el dormir muy pesado e muy luengo; e la causa es por quanto los vapores de la leche son muy ligeros de cuajar,  
 5 segunt veemos por experiencia que la leche se cuaja muy presto, por lo qual se faze d'ella la manteca e el queso.

La quarta señal es que las dormideras e hamapolas, e las otras cosas semejantes, muy presto trahen e causan el sueño, por quanto las tales  
 10 cosas con muy poca operación de calor luego se resuelven en fumos e vapores.

La quinta señal es que en la liturgia e en la opoplexía, que son apostemas del çerebro, se causa el dormir muy pesado, por quanto  
 15 atraen muchos vapores, segunt lo determinan los doctores de la física.

La sexta señal es que los que tienen las cabeças gruesas son muy dormidores, por quanto tienen el çerebro grueso e frío, e el tal çerebro engruessa e cuaja mucho los vapores que se levantan del estómago.  
 20

La setena señal es que los niños duermen mucho, lo cual se causa del calor de la niñez que levanta los vapores e de la su complexion húmida que es causa de evaporar, e otrosí lo causa la leche de las madres con

---

3 G causa el dormir  
 8 G e las amapolas  
 18 G en la liturgia (sic)  
 21 G septima  
 22 GS que levantan  
 23 LS de evapora

que se crían, los vapores de la qual son muy ligeros de cuajar commo dicho avemos.

- 5 La octava señal es que los onbres sanguinos e flemáticos más duermen que los coléricos e malencónicos: los sanguinos por razón del calor que es causa eficiente del vapor, e por razón de la humidat que es materia del vapor, e por ser la sangre caliente e húmida, por tanto los sanguinos son mucho dormidores; e así mesmo los flemáticos duermen mucho, por  
10 cuanto la humidat del flemático muy ligeramente se cuaja de la frialdat del çelebro.

- La novena e postrimera señal es que los onbres, después que mucho han trabajado corporalmente, luego les recresçe grant sueño, e la causa  
15 es por quanto el movimiento corporal es causa de calor e el calor es causa de levantar los vapores al çelebro donde se cuajan, e de allí se causa el dormir commo dicho es.

- 20 Otras muchas señales e razones se podrían traher a este propósito, las quales se dexan asý por evitar prolixidat commo por bastar éstas para declaración de nuestro intento. E asý paresçe por las razones susodichas que todos los animales duermen a las devezes, por quanto tienen

---

5 G la octava es que

6 GLS los colóricos

7 LS causa suficiente

13 G que han trabajado mucho

23 G todas las animalias; G quanto todas tienen, LS quanto todos tienen

çelebros o alguna cosa proporçionable a çelebro, segunt diximos en el primero presupuesto; e puesto que a nos parezca que algunos animales non duermen, así commo los peçes, esto causa la brevedat de su dormir en tanto que es oculto a nuestros sentidos.

5

Semejança del levantamiento d'estos vapores e del espesamiento e cuajamiento d'ellos podemos conoçer porque Aristótilis determina en el primero libro de los *Methauros*, donde dize que por la operación del calor se levantan d'estas partes baxas vapores, los quales llegando a la media región del ayre, que es la mas fría, con la frialdat d'ella se engruesan e cuajan aquellos vapores, e de allý se causan la nieve e la piedra que cahe en estas partes baxas. Así en nuestro propósito el çelebro es semejante a la región fría del ayre, e quando allý suben los vapores, neçesario es que con la frialdat del çelebro aquellos vapores se espesen e se cuajen, e por consiguiente se sigua luego dende el dormir, porque no pueden los spiritus animales administrar su virtud a los sentidos, por quanto con aquellos vapores cuajados estan çerradas las vías por donde los spiritus animales avían de pasar para administrar su virtud.

20

E aquesto es quanto a la declaración de la primera parte, que fue saber quál es la causa del dormir.

---

1 G çelebro o alguna

2 N **que que** (sic), GLS **que**; G paresçe; G algunas animalias

7 LS por lo que Aristotiles

8 N **donze** (sic), GLS **donde**

10 LS la más con

11 G se causa

12 G piedra e cae

14 GL es que con, N om. que

15 S dende del

## Capítulo qué cosa es despertar e cuáles son sus causas.

5

10

15

20

Pues avemos declarado cuál es la causa del dormir, agora nos queda saber cuál es la causa del despertar, para declaración de lo qual es a saber que, commo el dormir se cause de la espesura o cuajamiento de los vapores, conviene que el despertar se cause de la disolución o desfazimiento de aquellos mesmos vapores, por quanto las cosas contrarias tienen las causas contrarias, segunt dize Aristótilen en el segundo libro *De la generación*; para lo qual es de noctar que estos dichos vapores algunas vezes se disuelven naturalmente e algunas vezes por violencia. Naturalmente se disuelven quando el animal despierta sin ningunt movimiento que le sea fecho de parte de fuera, lo qual se causa d'esta guisa: quando natura digere el manjar en el estómago, aparta lo linpio e puro de lo non puro, e lo non linpio enbíalo a los estentinos, e lo puro e linpio enbíalo al segundo lugar de la digestión que es el figado, onde natura, en la segunda digestión, engendra quatro humores, conviene saber: sangre, flema, cólora e malenconía. E la sangre enbía por todo el cuerpo para nudrimiento de los mienbros, la qual sangre pasa

---

3 B (recoge el título)

8 G de la qual

9 L se causa

10 G de la resolución e

12 G contrallas; G om. tienen.....contrarias

14 G se resuelven naturalmente; G algunas por

15 G e naturalmente se resuelven

16 LS la qual

17 S digistiere el

18 S estentivos

20 GL donde natura

por los dichos vapores cuajados e mediante su calor disuélvelos del todo, ca así commo fueron cuajados con la frior del çelebro, asý se disuelven en el calor de la sangre que pasa, segunt lo determina Aristótiles en el quarto de los *Methauros*.

5

Pero es aquí más de noctar que non solamente la sangre disuelve aquellos vapores, mas también los disuelven los otros vapores calientes e sotiles quando pasan por aquellos mesmos lugares. Otras vezes se disuelven los dichos vapores por violençia, así commo quando el animal  
 10 despierta por alguna violençia que le fazen meneándole o moviéndole de un lugar a otro, o dándole bozes, o echándole algunas cosas frías o calientes, o por otras maneras semejantes. Mas aquí podrá alguno dubdando preguntar en qué manera las bozes e sonidos pueden disolver aquellos vapores cuajados, a lo qual se deve dezir, dejando algunas  
 15 respuestas frívolas que algunos dixeron por evitar prolixitat, es de responder que el sonido o boz que se faze llega a la oreja del que duerme en tal manera qu'el oydo resçibe aquella boz o sonido, por lo qual el animal dormiente faze algunt movimiento, por el qual movimiento se disuelven los vapores sobredichos. Pero contra esta razón  
 20 se puede replicar diziendo que lo contrario d'esto se muestra por la difinición del dormir, en la qual se dize que el dormir es atamiento de los sentidos, e por consiguiente non puede el animal dormiente oyr nin sentir aquella boz o sonido, ca si lo oyese no se podría dezir que los sentidos están atados, segunt se dize en la difinición del dormir, a lo qual

---

10G meneándolo

11 L o chándole

14 LS se deve responder

23 G no podría

24 LS distinción

se deve responder que non en todo dormir están los sentidos de tal manera atados que non pueden sentir la grande boz o grant sonido o movimiento grande, aunque non sientan los pequeños sonidos e movimientos.

5

E más es de responder que el tal sentimiento que siente el sentido quando el animal duerme non es perfecto sentimiento nin faze perfecto juyzio, segunt son los sentimientos que siente el animal quando non duerme, e esto es porque los dichos vapores tienen çerradas las vías a los spíritus animales, segunt de suso se dixo. E quando se argurió diziendo que el dormir es atamiento de los sentidos, es de responder que es verdat por respecto de los pequeños movimientos o sonidos, pero non por respecto de los grandes sonidos e movimientos, los quales el animal siente e con ellos despierta; e aquesta es la respuesta verdadera, non enbargante que en el dormir muy pesado los sentidos están atados por tal manera que por pequeño sonido o movimiento nin por grande non pueden despertar, segunt que por experiencia vemos en aquellos que toman algunos bebrajos mediçinales, así commo de simiente de jusquiamo e de otras semejantes. E así mesmo paresçe esto por expiriencia en aquellos que tienen pasión de letargia o de apoplexía, los quales non pueden despertar por ningunt sonido o movimiento que les fagan.

---

6 GLS más es de, N om. es; G tal sentido

13 G sonidos o movimientos

14 L con ellas, S conllas

15 G que el dormir

16 G sonido e movimiento

17 L en aquellos en aquellos

19 LS jusquiano; S otros semejantes

20 G liturgia (sic)

E así paresçe por las razones susodichas quáles son las causas del dormir e así mesmo del despertar, e así es fin de la primera parte.



Segunda parte.

5

En la segunda parte diximos que declararíamos quáles son las causas del soñar, e así mesmo dónde se causan las apariçiones e visiones que a los onbres paresçen que se les representan a las vezes dormiendo e a las vezes velando. Enpero para saber las causas de los sueños es neçesario  
10 primeramente anteponer e saber algunos presupuestos neçesarios a nuestro propósito para entender lo que deseamos saber.

El primero presupuesto es que las virtudes o potençias sensitivas son çinco, que son los çinco sesos o çinco potençias exteriores, conviene  
15 saber: el ver, el oler, el oyr, el gustar e el tañer o palpar.

El segundo presupuesto es que, así commo ay estas çinco potençias exteriores, así ay otras çinco potençias interiores; en esta manera en el çelebro que está en la parte delantera de la cabeça están dos potençias,  
20 conviene saber: el seso común e la ymaginativa. El ofiçio del seso común es resçebir de todos los çinco sesos exteriores las figuras que cada uno d'ellos le representan, así commo de la vista las colores, de la auditiva los sonos, de la odorativa los olores, del gusto los sabores, del tacto el

---

3 B 2ªparte Qual es la causa del soñar.

3 LS om. Segunda parte; G Segunda parte d'este libro

8 G dormiendo a las vezes

17 LS ay çinco

18 G manera el

19 G estas dos

22 GLS le representa; G las calores (sic)

23 G los sonidos; GLS adorativa; N canto (sic), GL tacto, S tato

palpar. E llámase seso común porque es común a todos los çinco sesos, ca de todos resçibe sus representaçiones aunque más spiritualmente que non ge lo representan ellos, e puesto que la operaçión del seso común se muestre en la parte delantera del çelebro, pero segunt opini3n razonable e aprovada de algunos philósofos su prinçipio e morada es en el calor natural, e de allý enbía su virtud a la parte delantera del çelebro para resçebir las representaçiones e ymáges de los çinco sesos, commo dicho es.

- 10 El ofiçio de la ymaginativa es resçebir del seso común las ymáges e figuras de las cosas segunt que el seso común las resçibió de los çinco sesos e, resçebidas asý de la ymaginativa, consérvalas e retiénelas; e llámase imaginativa por quanto resçibe e conserva las ymáges e figuras de las cosas que le representa el seso común, pero resçíbelas más  
15 spiritualmente que non el seso común.

- 20 En el çelebro que está en la parte trasera de la cabeça están otras dos potências que son la extimativa e la memorativa. El ofiçio de la extimativa es resçebir non las figuras e ymáges de las cosas, segunt las resçibe la ymaginativa, mas solamente las entençiones d'ellas, así commo resçebir e conosçer el amor que es entre el cordero e la oveja, e la enemistad que es entre el lobo e el carnero, e entre el pollo e el milano. E aquésta tienen los animales brutos en lugar de la ánima intelectual, e

---

2 G presentaçiones

5 G e reprovada

7 LS imaginaçiones

12 S con conservalas

17 G e en el çelebro

23 LS ánima intelectual

sin ésta non se podrían conservar, nin sabrían seguir las cosas provechosas e fuyr las dañosas.

En esta parte trasera del çelebro está así mesmo la potència  
 5 memorativa o retentiva, el ofiço de la qual es resçebir e retener las  
 intençiones que resçibe de la extimativa, ca así commo la imaginativa  
 resçibe e conserva las espeçies e figuras que resçibe del seso común, así  
 la memorativa resçibe e retiene las entinçiones que resçibe de la  
 extimativa, salvo que lo resçibe e retiene más espiritualmente que non  
 10 la ymaginativa, por quanto la ymaginativa resçibe las ymáges e  
 figuras de las cosas e la memorativa resçibe e retiene solamente las  
 intençiones, commo dicho es.

La quinta potència es la fantasía, la qual está e faze su operaçión en la  
 15 cámara o parte del çelebro que está en medio de la cabeça; e puesto que  
 todas las otras potençias sobredichas, así exteriores commo interiores,  
 sean pasibles, por quanto todas son reçebidoras, e ésta sola es auctiva,  
 por quanto sienpre obra e nunca resçibe de las otras. El ofiço d'esta  
 potència es conponer e dividir, que es ayuntar o apartar, conviene saber:  
 20 conponer una figura con otra figura, así commo conponer o apartar la  
 figura de onbre con figura de cavallo, o apartar de la figura de onbre la  
 cabeça o los braços o otra parte alguna, e algunas vezes falsamente.  
 Quando conpone o aparta segunt las cosas son realmente entonçe obra

---

7 G espeçias

9 G om. e retienen; L **retiene**, N **retienen**

11 G e retiene

17 LS sean posibles; G om. por quanto.....es auctiva; L resçibidoras ésta sola

19 G ayuntar e apartar; G conviene a saber

20 G om. conponer; G om. figura con otra; LS figura contra otra

verdaderamente, e quando por el contrario, estonçe juzga e obra falsamente. E fue puesta en la cámara del çelebro que está en medio de la cabeça por quanto su ofiço es de obrar conponiendo e dividiendo entre las figuras e ymágenes que están en la ymaginativa e las  
 5 entinçiones que están en la memorativa, e por esto fue puesta en medio d'ellas, por que mejor pudiesen alcançar de la una a la otra.

E la propiedat e condiçión d'esta potençia es nunca estar queda dormiendo nin velando, e puesto que las otras potençias çesen, ésta  
 10 nunca çesa. E si non se siente su operaçión velando, esto es o por ocupaçion de las operaçiones de la potençia intelectiva o por ocupaçión de los çinco sesos exteriores. E si algunas vezes non se siente dormiendo, esto es por seer el dormir mucho intenso e pesado, pero ella nunca çesa de obrar de día e de noche.

15 E para conplido conosçimiento d'estas potençias bien se requería un largo tractado, pero esto basta para saber e conosçer las causas de los sueños, lo qual non se podría conosçer sin lo que dicho avemos d'estas potençias, ca de otra guisa non fazía nuestro propósito.

20 El terçero presupuesto es que las virtudes e potençias sensitivas exteriores, que son los çinco sesos, pierden las figuras e semejanças de las cosas en absençia d'ellas, esto es quando las cosas non son presentes a los sentidos o potençias sensitivas: commo la vista non vee las cosas

---

4 G om. ymaginativa.....en la

5 GLS por eso; G puesta medio

6 GLS pudiese

17 LS pero basta

24 G sensitivas así commo

salvo cuando son presentes, asý de las otras potencias. Pero la potencia memorativa tiene virtud de retener e conservar las semejanzas e figuras de las cosas así en ausencia d'ellas commo en presencia. E por tanto en la obscuridad podemos juzgar de los colores, en el silencio de los sonidos.

5

El quarto presupuesto es que las dichas semejanzas son quasi ymágenes de las cosas, onde así commo las ymágenes pintadas en las paredes representan a los que las miran las cosas de quien son ymágenes, así commo la ymagen del onbre representa a los onbres e la ymagen del león a los leones, e asý de las otras especies. Así las semejanzas e figuras de las cosas impressas en las virtudes sobredichas representan al animal las cosas de quien son figuras, e por tanto los phísicos algunas vezes las llaman ymágenes e a las vezes ydolos, e otras vezes simulacros, e a las vezes especies e otras vezes intenciones, e a las

10

15

vezes semejanzas e otras vezes fantasmas.

E aquestas cosas presupuestas e notadas, ligeramente se podrá saber e conocer la causa de los sueños, e para mayor introducción e declaración de nuestro intento es necesario saber la definición del sueño, el qual se define así: sueño es aparición que se faze dormiendo, causada de las ymágenes de las cosas conservadas en la memoria o retentiva; quiere dezir que el sueño es visión o apareamiento, el qual dormiendo se causa de las ymágenes e semejanzas de las cosas que

20

---

1 GLS e asy

2 G virtud de conocer

4 GLS e en el silencio

10 LS especies

13 GLS los filosofos

21 G causa de las

23 G de las que sentimos

sentimos quando velamos, las quales figuras e ymágenes se retienen e conservan en la memoria por quanto, segunt diximos en el capítulo del dormir, quando el onbre duerme encógense los sentidos e átanse commo dicho es, por tal manera que non puede sentir nin resçebir inpresiones

5 de las cosas sensuales que son de la parte de fuera, e estonçe la fantasía ofresçe a los sesos las figuras e ymagines de las cosas conservadas e retenidas en la memoria, por tal manera que sensiblemente paresçe que veen e sienten propriamente las cosas cuyas son aquellas ymágenes e figuras; e por tanto quando la semejança e figura es cosa negra, la visión

10 o apariçión paresçe negra, e así mesmo en el audito, si la semejança es de canto triste o alegre, tal paresçe que le oye en la apariçión que siente dormiendo, e así se puede exenplificar de las ymágenes de los otros tres sentidos conservadas en la memoria. De lo qual claramente paresçe que por las tales inpresiones, fechas dormiendo en las virtudes e potençias

15 sensitivas, de las semejanças de las cosas sensuales conservadas en la memoria e imaginativa, se causan e fazen las apariçiones e visiones que paresçen dormiendo, las quales paresçen a las cosas que veemos velando quando están en nuestra presençia, e aquestas apariçiones son las que llamamos sueños e la causa d'ellas en general es la susodicha.

20

Declarada en general la causa de los sueños, para mayor e más espeçial conosçimiento es de noctar que generalmente dos son las causas prinçipales de los sueños: la primera es de parte de dentro, la segunda

---

4 G non pueden sentir

5 G fuera estonçe

9 LS om. es cosa.....negra

11 LS le oyen en

13 G sentidos conservados

19 G causa d'ello; LS causa d'ellos

21 G Quales son las causas de los sueños, N om.

de parte de fuera. La causa de parte de dentro es en dos maneras: la una es un conocimiento intelectual o spiritual, quando dormiendo ocurren o se representan a la fantasía del onbre algunas cosas en que ocupó su pensamiento quando estava despierto; la otra causa de parte de dentro

5 procede de la disposición del cuerpo, segunt claramente paresçe en los enfermos, según lo qual los físicos discretos juzgan en las dolencias e se guían en sus curas por algunos sueños de los enfermos, por quanto si los enfermos sueñan cosas bermejas, por allí juzgan que la dolencia es de materia de sangre, e si los paçientes sueñan cosas blancas, de allí juzgan

10 los físicos que procede de parte de flema, que es semejante a la agua, la qual enfermedad es fiebre cotidiana non continua mas con algunos intervalos. Sy por ventura los enfermos sueñan cosas livianas o que vuelan e semejantes, estonçe juzgan los físicos que la enfermedad procede de materia colórica, por quanto es ligera e cáusase de la terçiana

15 aguda. Sy por ventura el enfermo sueña cosas negras o tenebrosas, así como quando el paçiente sueña que vee spiritus negros o otras cosas semejantes, luego el físico juzga que la tal dolencia procede de materia malencónica o de cólera adusta, por quanto cada una d'estas es negra, e la tal fiebre es quartana.

20

La causa de los sueños de parte de fuera, así mesmo en dos maneras: la una es corporal, conviene saber, quando dormiendo se mueve la

---

2 G ocurren e se representan

9 G materia sanguina

12 G por aventura

13 G vuelan o semejantes

14 GL materia colérica; G causa d'ella, L causase d'ella

16 G om. quando

18 L colora

21 GL es en dos maneras

fantasía de la impresión de los cuerpos celestes, esto es, quando ocurren a la fantasía algunas cosas conformes al movimiento de los cielos. La segunda causa de parte de fuera es spiritual, esto es, quando nuestro Señor Dios, por medianería e misterio de los ángeles, revela a los onbres

5 en sueños algunas cosas advenideras, segunt se averigua por aquella actoridat escripta *Numerorum* a los doze capítulos: "*Si quis fuerit inter vos propheta Domini in visione aparebo ei*", quiere dezir: "si entre vosotros alguno fuere propheta del Señor yo le apareçeré en visión". De lo qual así mesmo se muestra en el *Génesi* a los XXXV capítulos: "*Audite*

10 *sopnium meum quem vidi, dixit Joseph fratribus suis*". A las vezes así mesmo acaesçen los sueños juntamente por pensamientos e por yllusión, e otras vezes juntamente por pensamiento e por revelación: *Daniel 2º* "*Sopnium et visiones capitis tui huiuscemodi sunt*", para lo qual es necesario juyzio e consejo de grant sabio que sepa juzgar e disçerner de

15 qué parte proçedan los tales sueños.

Así mesmo, por operación de los spíritus algunas vezes apareçen algunas fantasías dormiendo a los onbres que con los dichos spíritus tienen algunas conveniençias e contractos illícitos, en las quales fantasías

20 les revelan algunas cosas advenideras, segunt que más largamente determina Santo Thomás en la *Secunda Secunde*, en la Quistión noventa e seys, en el sexto artículo. E aquesto fazen los malos spíritus en tres maneras o en alguna d'ellas, fablando theologalmente. Primeramente,

---

13 S paulo ( en L aparece "paulo" corregido)

17 GL malos spíritus

18 G fantasmas

19 G inconveniençias; G fantasmas

21 GL determina todo esto

23G primeramente por quanto primeramente por quanto



por quanto pueden fazer que las ymágenes e figuras que están retenidas e conservadas en la memoria o ymaginativa ocurran o se representen a los órganos o instrumentos de los çinco sesos exteriores, por tal manera que sienten de fuera las cosas commo si fuesen presentes, segunt que en  
5 los sueños paresce por experiençia.

La segunda manera, porque pueden alterar los órganos e instrumentos de los sentidos por tal manera que se engañen en el sentir, segunt que el gustu se engaña algunas vegadas de la pujança de la cólera  
10 por tal vía que todas las cosas le paresçen amargas.

La terçera manera es que pueden formar algunt objecto visible de alguna materia, así commo quando toman cuerpos de ayre, e puédenlo representar a los sentidos, segunt que por virtud e propiedat de un  
15 fumo natural las vigas de casa paresçen sierpes e otras semejantes cosas, segunt que más largo lo determina Santo Thomás en el segundo libro de las *Sentençias*.

20

---

2 L ocurran e representen

9 S colora

13 L e e

14 LS presentar a los

De cuántas maneras acaescen los sueños.

5

Después que avemos declarado quáles son las causas de los sueños, para más perfecto conoscimiento d'esta materia conviene agora dezir en cuántas maneras acaescen los sueños; e puesto que aya muchas maneras de soñar, segunt por estenso lo escribe Valerio Máximo, pero porque muchas d'ellas acaescieron en tiempo de los gentiles, e non son convenientes a la religión christiana, e assý mesmo porque todas se pueden conprehender en dos espeçias, por tanto, dexadas todas las otras, solamente diremos aquí d'estas dos espeçias de sueños.

15 La primera es quando dormiendo se representan a la fantasía las ymágenes e figuras de las cosas en formas indistintas e confusas, por tal manera que non se pueden disçerner e determinar las ymágenes e figuras de las tales cosas. E aquesto se faze por el grant movimiento de los vapores subientes, commo dicho es, segunt que por experiençia  
20 veemos que quando el onbre mira en un baçín de agua estando queda vee e conosçe allí su ymagen determinadamente, pero si en aquella agua se faze grant movimiento non podrá ende disçerner e conosçer determinadamente su ymagen e figura. Por esta vía, segunt deximos de

---

3 G Capítulo de cuántas

9 LS por este visso

13 LS espeçias de sueño

15 LS la fantasía de las

16 LS formas indistinta

18 LS por algunt movimiento

22 G faze movimiento grand

suso e así mesmo se dirá adelante en la respuesta e declaración de las dubdas, e en tales sueños como aquestos, non se puede fazer juyzio que çierto sea, salvo dubdoso, por lo qual muchos de los antiguos se engañaron en la interpretación e declaración de los tales sueños en tanto  
 5 que, segunt dize Platón, algunos sopnaron prolongamiento de su vida e morieron luego.

La segunda manera de soñar es quando la luz con que se representan las ymágenes e figuras de las cosas es clara e distinta, tanto que con ella  
 10 se vee distinta e claramente las ymágenes e semejanças de las cosas advenideras, abiertamente así commo si las viésemos estando velando. E por esta tal manera de sopnar muchas vezes se fazen çiertos e verdaderos juyzios de las cosas secretas advenideras, e tales sueños se dizen propiamente profecía e revelaciones divinas, e por tanto dize  
 15 Sócrates que sçiençia divinal es quando alguno sueña las cosas non en figura salvo segunt realmente acaesçen las cosas; lo qual experimentalmente se puede conosçer e entender por dos enxenplos siguientes: el primero enxemplo pone Tulio en el libro que se llama *De natura deorum*, onde dize e da testimonio que dos conpañeros e  
 20 familiares amigos de Greçia, caminando de consuno, llegaron a una çibdat, e uno d'ellos fue a posar a casa de un su amigo e el otro se fue al hostel común. E aquél que fue a la casa de su amigo vio en sueños aquella noche cómmo el otro su amigo le rogava que le ayudase, ca si non le ayudase non podría escapar de seer degollado. E luego con este

---

2 G dubdás en tales

10 LS veen; G veen clara e distintamente

17 L enter por dos

18 G que llama

22 LS mesón; G que se fue

sueño levantóse de la cama commo espantado e començó preguntar por la posada del dicho su conpañero, e después tornó en sí, e reputando aquel sueño por vanidad tornóse a la cama a dormir. E commo fue adormeçido, luego otra vez le apareció el dicho su conpañero rogándole con mayor instançia que le quisiese ayudar, e non curando del dicho sueño tornose a dormir así commo de primero. E luego terçera vegada le apareció el dicho su conpañero con grant querella, notificándole cómo ya era degollado, e pues en la vida non le avía querido ayudar, que le quisiese vengar en la muerte, e que fuese âquel hostel donde él posava e que delante de la puerta, en un muladar, fallaría su cuerpo llagado cubierto de estiércol. Por lo qual se levantó luego muy espantado e fue al juez de aquella çibdad clamando por justiçia, e levó consigo al juez al dicho hostel, e fallaron que todo el fecho avía pasado así verdaderamente commo lo avía soñado, por lo qual el juez fizo luego matar el hostelero, por quanto por él fue confesado cómo avía perpetrado el dicho delito e homiçidio; este mesmo sueño cuenta Valerio Máximo en el segundo libro donde fabla de los sueños.

El segundo enxemplo cuenta Alberto Magno de sí mesmo diziendo así:

"Yo soñé que estava sobre una ribera de un río donde estava un molino edificado, e vi en sueño cómo un niño caya en el agua, e que

- 
- 1 L començó a preguntar
  - 3 L tornese a la cama
  - 6 G commo primero
  - 7 G commo era
  - 9 LS aquel mesón; G él estava e posaba
  - 10 L muradal
  - 13 LS mesón
  - 15 G al hostelero; LS al mesonero
  - 17 G fabla los sueños

llegando a la rueda del molino le quebrantava e matava; e después  
 despierto, estando contando este sueño a mis compañeros, llegó la madre  
 de aquel niño con grant lloro e grandes bozes, contando cómo su fijo  
 era muerto por aquella manera que lo avía soñado. E yo nunca avía visto  
 5 nin conosciendo a la madre nin al fijo, de las quales cosas resulta e se  
 concluye que el tal sueño es divinal por el qual se revelan las cosas  
 ocultas advenideras."

10 Esto determina Alberto Magno en el comento sobre el terçero libro *De  
 sopno e vigilia* en el capítulo Xº, en el qual pone treze maneras con las  
 quales las figuras e ymages de las cosas mueven a la fantasía del que  
 duerme, del qual movimiento emanan e proceden los dichos sueños; e de  
 aquellas treze maneras puse aquí las dos sobredichas por quanto éstas  
 solamente eran necesarias a nuestro propósito.

15

---

2 S om. estando; G om. este sueño.....contando

5 G conosciendo la madre; G el fijo

6 LS e concluye

10 L treze treze

12 G movimiento e manera; LS procede de

13 LS las sobre dichas

- 5 Después que avemos declarado qué cosa es sueño, e quáles son las causas del soñar, e en cuántas maneras acaescen los sueños, agora conviene para mayor declaración de todo lo suso dicho mover algunas questiones o dubdas con sus respuestas o soluçiones, las quales en algunos pasos serían difiçiles e duras de entender si las cosas suso
- 10 dichas non fuesen bien entendidas e retenidas en la memoria.

La primera questión es por qué algunas vezes soñamos e otras vezes non.

- 15 La segunda questión, conviene a saber en qué tienpo los onbres sueñan más e cuándo sueñan menos.

La terçera questión, conviene a saber quáles son los onbres que sueñan más e quáles menos.

- 20 La quarta questión es cuál es la causa por qué los algunos sueños se olvidan e otros se recuerdan.

---

7 G conviene mayor

8 GLS respuestas e soluçiones

9 LS sería difiçiles

10 B dichas fuesen (om. non)

15 G om. questión.....saber; LS conviene saber; L tienpos; G sueñan los onbres

18 G om. questión.....saber; LS conviene saber

21 G om. questión.....causa; LS questión conviene saber por qué

La quinta demanda, conviene saber por qué a las vezes soñamos cosas que nunca vimos nin oýmos.

5 La sexta demanda, conviene a saber por qué a las vezes soñamos cosas diversas e apartadas que non conçiernan la una con la otra.

La séptima demanda, conviene saber si son sueños las altercaçiones e argumentaçiones que fazen los onbres quando duermen.

10 La octava questión, conviene saber cuál es la causa por qué algunos durmiendo sueñan e se levantan a fin de obrar lo que sueñan.

15 La novena questión, conviene saber cómo pueden las potencias sensitivas resçibir las ymágenes e figuras que están en la imaginativa e en la memoria, pues que las dichas potencias están estonce encogidas e atadas como dicho avemos.

20 La dezena questión, conviene saber sy sueñan las animalias así como los onbres.

---

1 G om. demanda....saber; LS soñamos que

4 G om. demanda....saber

5 G las unas con las otras

7 G om. demanda....saber

10 G om. questión.....saber

13 G om. questión.....saber

14 G ymagenes o figuras; L e en la e en la

15 B tales potencias; S estonce escogidas

18 G questión....saber

La onzena questión, conviene saber si vienen los sueños a los onbres por revelación divinal o si proceden de las causas naturales.

La dozena questión, conviene saber si acaesçe pecar en los sueños.

5

La XIII questión, conviene saber si los sueños son causas e señales de las cosas advenideras.

10 La XIIIII questión, conviene saber si los sueños son señales demostrativas de las cosas advenideras contingentes que proceden de la voluntad.

La XV questión, conviene a saber si es cosa lícita juzgar e divinar por los sueños.

15

La XVI questión e postrimera, conviene saber en qué manera se podrá conosçer quáles sueños son verdaderos e quáles son falsos.

20

---

1 G om. questión....saber; G om. a los onbres

2 G divinal a los onbres

4 G om. questión.....saber

6 G om. questión.....saber

9 G om. questión.....saber

10 B om. -gentes.....voluntad.

12 G om. questión.....saber; LS conviene saber

16 G om. questión.....saber



Respuesta e solución de la primera cuestión: conviene saber por qué soñamos algunas vezes e otras vezes non.

5

La razón porque dormiendo algunas vezes soñamos e otras vezes, aunque dormimos, non soñamos es ésta: por quanto los vapores que suben a la cabeça están en tan grant movimiento que non se pueden por ellos multiplicar las semejanças e figuras de las cosas sensibles. Segunt 10 que por experiençia vemos algunas vezes, despiertos o velando, que algunos vapores o nieblas se entreponen entre la vista e las cosas visibles, los quales vapores son a las vezes en tan grant quantitat e movimiento que las cosas visibles del todo desparesçen; e resulta d'esto 15 un correlario: que las virtudes sensitivas tienen órganos extrínsecos pues padesçen e resçiben las figuras de las cosas que están en la memoria, esto es por quanto todo resçebir naturalmente muestra e trae pasión, e así lo confiesa e afirma el comentador en el 2º libro *Del dormir e del velar*.

20

---

2 G Respuesta de la primera quistión

8 LS es esto

16 GLS *están en la*, N *está*

17 LS *resçibe*; GLS *trae pasión*, N *om. pasión*

18 S comentados; G en el segundo del

Respuesta e solución de la segunda cuestión: conviene saber en qué tiempos los onbres sueñan más e cuándo sueñan menos.

5

Para respuesta e absolución d'esta segunda cuestión es de noctar que ay algunos onbres que nunca sueñan en toda su vida e otros ay que sienpre sueñan quando duermen, e otros ay que non sueñan en la moçedat e sueñan en la vegez, lo qual los philósofos pruevan por semejança e por razón. Pruévanlo por semejança de aquellos que duermen luego commo acaban de comer, a los quales raro e nunca les acaesçe sueño en tal tienpo por quanto estonçe suben los vapores muy gruesos, por tal manera que non se pueden distinguir e disçerner las ymágenes e figuras, así commo las cosas visibles non se pueden veer con la niebla muy espesa. Pruévanlo así mesmo por razón, ca segunt a los niños non acaesçe sueño por quanto recresçe en ellos grande evaporación de vapores que suben a la cabeça; e a todos lo que esto acaesçe non les aparescen fantasmas nin sueñan, por quanto las fantasmas e ymágenes de las cosas se quitan e rematan con la grant espesura de los tales dichos vapores húmidos. E por esta razón, aquellos que están muy enbevidos en sueño pesado non pueden soñar por quanto los vapores espesos e mezclados continúan a sobir a la cabeça, los quales tornan eso mesmo luego a descender, por el qual sobir e descender de

---

2 GLS respuesta e solución, N respuesta e absolución

12 G raro o nunca

15 G ve con

16 GLS pruévalo; LS el mesmo; G segunt algunos, LS segunt que los

17 G om. por quanto.....quanto

los vapores espesos la fantasía non puede veer e disçerner las figuras e ymágenes de las fantasmas figuradas en la imaginativa y en la memoria, segunt que veemos por experiençia que quando ante nuestros ojos se representan algunas cosas de parte de fuera e después entre nos e las

5 tales cosas se entreponen algunos vapores espesos, así commo de niebla o de grandes vientos e torvellinos, remátanse de nuestra vista las figuras e ymágenes de aquellas cosas por tal manera que non las podemos ver e disçerner.

10 La razón por que algunos sueñan en la vegez e non en la moçedat, esto se causa por algunt mudamiento e pasión que se faze çerca de la hedat, por quanto los viejos se mudan por calor e humidat, e por ende non es inconveniente que se mude el açidente de los sueños e les parezcan las figuras e ymágenes de las cosas de fuera.

15

---

1 S om. la

3 L que quanto quando

4 G presenta algunas, LS presentan algunas

5 LS de nieblas

Respuesta e soluçión de la IIIª questión: conviene saber quáles son los onbres que sueñan más e quáles menos.

5

Respondiendo a esta terçera questión, dezimos que tres condiçiones de onbres sueñan más que otros, conviene saber: los sañudos e los amigos e los malencónicos. Los sañudos por quanto por causa de la yra e de la saña non son libres para exerçer sus propios auctos e operaçiones, e por tanto ocúpanse çerca de las operaçiones extrañas e accidentales, las quales disçernnen mejor que las propias por la dicha causa. Por el contrario, los varones nobles e prudentes, commo non estén atados e turbados con yra e saña, están libres para entender en sus virtuosas operaçiones, conviene saber, en sçiencia e virtudes e otras cosas onestas, e aquestos tales pocas vezes sueñan salvo por la manera que se dize en el capítulo donde fabla en quantas maneras acaesçen los sueños. Lo segundo dixe que los amigos son muy prromptos para soñar de sus amigos e conosçientes, e la razón e causa d'esto es por quanto los que son buenos amigos tienen sienpre continuo cuydado del bien o mal que puede acaesçer a sus amigos, speçialmente quando están apartados e alongados estonçe piensan más en el bien de sus amigos, e temen más de los peligros que les pueden acaesçer, e con el grand amor que tienen con sus amigos e conosçientes non solamente despiertos mas dormiendo les ocurren continuos pensamientos e visiones d'ellos e de sus fechos e

---

2 G om. e absoluçión, LS e soluçión, N e absoluçión; G que es quáles

13 L commo non commo non

17 LS segundo dize

19 G conosçientes la razón

negócios; e por la dicha causa los sueños de los amigos son más profundos que los sueños de los extraños. Dixe lo terçero que sueñan más los malencónicos, e la causa d'esto es por quanto éstos tales non pueden bien dormir, por lo qual sienpre quasi están dormitando e  
5 fantaseando e por tanto les acaesçe soñar más que a otros, aunque sus sueños non son más verdaderos. Todo esto determina Aristóteles en el terçero libro que fizo *Del dormir e del velar* e así mesmo Alberto Magno en el comento que fizo sobre el dicho libro.

10

---

2 LS dixo lo  
5 LS fantaseando o  
8 S comienço que

Respuesta e **solución** de la quarta cuestión: conviene saber cuál es la causa por que algunos sueños se olvidan e otros se recuerdan.

5

Respondiendo a la quarta demanda, dezimos que la causa porque algunos sueños se olvidan es la muchedumbre de los vapores que suben al çelebro e el grant movimiento que fazen subiendo e desçendiendo, segunt lo podemos conosçer por semejança que avemos dicho: quando el onbre pone su cara sobre un baçín de agua, si el agua está queda vee claramente su figura, pero si en el agua se faze grande movimiento non podrá distinguir e disçerner en ella su figura; así en nuestro propósito quando se faze grand movimiento de vapores e fumosidades que en dormiendo suben al çelebro, estonçe o del todo çesa el soñar o, si algunt sueño acaesçe, luego se olvida, segunt que se quita la ymagen e figura del que se mira en el agua si en el agua se faze algunt movimiento.

20

---

2 G om. e **absolución**; LS e **solución**, N e **absolución**; G que es cuál

7 G esta quarta

8 G algunos de los sueños

13 G e así en

16 G la ymagine

17 G si se faze algun movimiento en ella

Respuesta e **solución** de la quinta demanda: conviene saber por qué a las vezes soñamos cosas que nunca vimos nin oímos.

5

Algunas vezes soñamos cosas que nunca las vimos nin las oímos, e la razón e causa d'esto es que, maguer non ayamos visto aquellas cosas en que soñamos, enpero avremos visto sus partes o algunos de sus  
 10 principios, así commo si soñamos que vemos chimera, esto es algunt animal conpuesto de muchos animales, commo que toviere cabeça de onbre e el medio cuerpo de león e otro medio cuerpo de cavallo, el qual animal, puesto que nunca fue en el mundo, enpero por aver visto sus partes en otros animales, de aquellas partes la fantasía faze muchas  
 15 vezes las tales conposiciones o divisiones falsas, por quanto las otras potencias están dormeçidas e atadas, e la fantasía estonçe ha lugar de sopnar e fantasear semejantes cosas que nunca fueron nin son nin serán, por quanto non están las otras potencias despiertas e dispuestas para la guiar e refrenar, e por tanto non es de maravillar de semejantes sueños.

20

---

2 G om. e absolución, LS **solución**, N **absolución**; LS saber qué

14 G en otras animalias; G partes de la

15 G conposiciones e divisiones

17 G fueron visión nin

18 G por que non estan; NLS om. non

Respuesta de la sesta demanda: conviene saber por qué a las vezes soñamos cosas diversas e apartadas que non conçiernan la una con la otra.

5

Algunas vezes soñamos cosas diversas e apartadas que non conçiernan la una con la otra, en tal manera que algunas vezes soñamos que veemos  
 10 onbres e luego súbito soñamos que veemos cavallos, e así semejante de otras figuras que non conçiernan la una con la otra, a lo qual respondiendo dezimos que la causa d'esto es el movimiento del fumo o vapor que sube a la cabeça, por quanto quando este vapor se entrepone  
 15 entre la memoria e las virtudes sensitivas a las vezes se mueve mucho de una parte a otra, por lo qual resçibe figuras diversas mudándose de figuras de onbre a figura de león o de cavallo e a otra qualquier figura; por la qual mudación se causa la diversidad de las ymágenes e figuras que paresçen dormiendo, segunt que por experiençia veemos muchas  
 20 vezes en la mudança de las nuves, que a las vezes nos paresçe una nuve de una figura e luego súbito nos paresçen de otra figura e luego se muda en otra figura, lo qual se causa del movimiento que se faze en la región del ayre segunt que se causa en el vapor que se levanta a la cabeça, commo dicho es.

---

2 GLS demanda que es por

10 S que veemos onbres e luego súbito soñamos que vemos onbres e luego súbito..

12 GLS fumo e vapor

14 G se mueven

16 LS a figuras

20 GLS nos paresçe



Respuesta de la séptima demanda: conviene saber si son sueños las altercaciones e argumentaciones que fazen los onbres quando duermen.

5

Respondiendo a la séptima question, dezimos que, por la mayor parte, en los varones discretos e bien regidos non son sueños, mas antes son verdaderos entendimientos, por quanto a las vezes el entendimiento humano mejor discurre e mayores cosas falla e entiende quando el onbre duerme que quando vela; e así mesmo la potencia e virtud estimativa e fantasía estonçe mejor faze e produze sus abtos e operaciones, quando los sesos o sentidos exteriores están encogidos e atados que non quando están sueltos, e la causa d'esto es por quanto despierto o velando están los sentidos exteriores ocupados, lo qual enpacha mucho las operaciones de la fantasía e ymaginativa e estimativa, por lo qual muchos onbres quando quieren ymaginar e entender en cosas altas se ponen en lugares oscuros e apartados, porque los sentidos exteriores non sientan cosas exteriores en que se puedan ocupar.

---

7 G dezimos por la mayor  
 11 G la potencia estimativa  
 13 LS sesos e sentidos  
 18 L enter en cosas

Respuesta de la octava questão: conviene saber cuál es la causa por qué algunos dormiendo sueñan e se levantan a fin de obrar lo que sueñan.

5

Respondiendo a la octava questão, dezimos que por experiencia se falla que algunos se levantan dormiendo e fazen tales abtos e obran  
 10 tales cosas commo si estoviesen despiertos, en tanto que algunas vezes andan dando golpes por las paredes e otras vezes fieren a los onbres e aun fállase averlos muerto; e aquesto se causa e prosçede de la potencia que llamamos fantasía, por quanto, segunt dicho avemos, más sueltamente faze sus operaciones dormiendo el onbre que velando, en  
 15 tanto grado que algunas vezes son fallados andar de lugar en lugar aquellos que fueron e son çiegos desde su nasçimiento, e fazen otros semejantes movimientos e operaciones, lo qual todo prosçede de la soltura de la fantasía. Enpero dezimos que estos tales non fazen aquellos auctos e movimientos por vía e orden çierta así commo los que están  
 20 despiertos, segunt por experiencia se falla que muchos de los tales, queriendo ferir a otros, andan feriendo las paredes e los postes e a las vezes los lechos en que duermen; de lo qual paresçe en los tales auctos non ay çertenidat, e si alguna vez açertasen, aquello se deve atribuyr al caso e fortuna, segunt más largamente paresçerá en el tractado que

---

4 L sueñar (sic)

8 G a esta octava

16 LS aquello

23 LS e asi alguna, LS acaesçe aquello

copilamos de la fortuna, e esto mesmo se deve dezir de los que fueron e son çiegos desde su nasçimiento.

Enpero es aquí de saber que aquéllos que dormiendo se levantan  
5 andan a caça por las montañas, e algunas vezes van a lugares remotos  
con propósito de fazer algunt mal o bien, segund por experiençia se falla  
aver acaesçido en algunas provinçias, espeçialmente en el Reyno de  
Inglaterra, la causa d'esto non proçede de prinçipio intrínseco, segunt en  
los otros sueños, mas ante, fablando theologalmente, proçede de los  
10 spíritus malignos, a los quales es dado poder para afligir e fatigar los  
malos para que cunplan dormiendo aquellas cosas que despiertos desean  
conplir e acabar; por quanto, segunt dize el comentador, e asý mesmo  
Aristótilis en el libro *Del dormir e despertar*, quales cosas queremos,  
tales cosas fablamos e tales las soñamos.

15

---

8 G e la causa  
12 LS e eso mesmo

Respuesta de la novena questão: conviene saber cómo pueden las potencias sensitivas recibir las ymágenes e figuras que están en la imaginativa e en la memoria, pues que las dichas potencias están  
 5 entonce encogidas e atadas, como dicho avemos.

Respondiendo a la cuestión novena, dezimos que verdat es que, al  
 10 tienpo que el onbre duerme, las potencias sensitivas están encogidas e atadas, segunt diximos en el capítulo del dormir, pero este encogimiento e atamiento se entiende para que non **puedan** recibir ymágenes e figuras de parte de fuera, pero bien las puede recibir de partes de dentro, conviene saber, las ymágenes e figuras que están conservadas en  
 15 la memoria e en la imaginativa, en las quales estonce la fantasía faze sus operaciones, aunque non recibe ymágenes e figuras de parte de fuera.

---

4 G imaginativa e figuras e en  
 9 G Respuesta a la  
 12 NGLS **pueden**  
 13 G de parte de  
 14 G conviene a saber

Respuesta de la dezena questão: conviene saber si sueñan las animalias así como los ombres.

5

Respondiendo a la dezena questão, dezimos que por experiencia continua vemos que las animalias sueñan, pero sus sueños non son nin pueden seer tan çiertos como los sueños de los ombres por dos razones:

10 la primera, porque puesto que tengan las potencias exteriores que tienen los ombres, que son los çinco sesos corporales, e así mesmo tienen las otras potencias interiores, que son el seso común e la ymaginativa e la estimativa e la memoria e la fantasía, pero non tienen estas potencias tan perfectamente como los ombres; puesto que por virtud d'ellas

15 sueñen lo que sueñan segunt la perfección d'ellas, pero porque su perfección non es ygual a la perfección de las potencias sensitivas que tienen los ombres, por tanto los sueños de las animalias non pueden seer tan çiertos como los sueños de los ombres. La segunda causa es por quanto las animalias non tienen ánima intelectiva, la qual muchas vezes

20 es causa de la çertinidat de los sueños por quanto ella resçibe influencias de la inteligencia agente, que vulgarmente se dize ángel, las quales influencias en alguna manera reververan e traspasan al ánima sensitiva, lo qual se puede entender por esta semejança: poniendo dos veriles en sendos pies el uno çerca del otro, o dos espejos que sean çecalados de

---

14 G virtud d'ellos

18 G om. sueños

22 G traspasan del ánima

24 L çelados, S caçelados

amas partes, se fallará por experiençia que las figuras que se debuxan en el uno le traspasan e se debuxan así mesmo en el otro que esta çerca d'él, así por semejante las influençias que vienen del ángel al ánima intelectual, redundan después a las potençias sensitivas; e por esta

5 causa los sueños de los onbres son más çiertos que los sueños de las animalias por la razón suso dicha.

---

4 GLS a las potençias, N así las potençias

Respuesta de la cuestión honzena: conviene saber si vienen los sueños a los onbres por revelación divinal o si proceden de las causas naturales.

5

Respondiendo a la cuestión honzena, dezimos: non enbargante que algunos de los epicurios, así commo Simónides e sus sequaços, afirmaron e determinaron que los sueños solamente procedían de los principios divinos, esto es de Dios, e non de las causas naturales, pero la verdat es que non todos los sueños son revelaciones divinas, lo qual claramente se muestra por quatro razones: la primera, porque, segunt deximos respondiendo a la cuestión pasada, las animalias sueñan por quanto **tienen** ánima sensitiva, e çierto es que a las animalias non les vienen revelaciones divinas, por lo qual paresçe que non proceden todos los sueños de principios divinos. La segunda razón, por quanto, segunt paresçe de las cosas antedichas, la sçiencia sabida en los sueños de las cosas advenideras es natural e non por revelación divina, etc. La terçera razón por quanto los onbres aunque son viçiosos e de mala vida non dexan por eso de sopñar, e a estos tales non les enbía Dios semejantes revelaciones. La quarta razón, por quanto âquéllos acaesçe soñar mucho que tienen conplisión e natura para formar muchas ymágenes e figuras, commo son sañudos e malencónicos, segunt de suso declaramos

---

7 G honzena conviene saber si vienen los sueños por revelación divinal dezimos

8 LS epicarios; G seçaços

12 L dezimos, S diximos

14 LS **tienen** ánima, NG tiene

18 G natural non

19 G viçiosos de mala

respondiendo a la cuestión tercera. Por lo qual paresçe que non todos los sueños son revelaciones divinas mas por la mayor parte proçeden de causas naturales, e asý lo determina el philósofo en el terçero libro *De sopno e vigilia*, e así mesmo Alberto Magno en el commento que fizo

5 sobre el dicho libro en el capítulo quarto.



Respuesta de la cuestión dozena: conviene saber si acaesçe pecar en los sueños.

5

Respondiendo a la cuestión dozena, dezimos que non interviene pecado en los sueños, lo qual se muestra por esta razón: por quanto en el pecado se requiere libertad de la voluntad, la qual non se dize estar libre salvo quando proçede el juyçio de la razón, el qual juyçio en los sueños non está libre por quanto este juyçio depende de las operaciones de las otras potencias sensitivas, las quales en el sueño están encogidas e atadas commo dicho avemos. E commo todo pensamiento de nuestro entendimiento tiene principio e nascimiento de los sentidos o sesos corporales, los quales estonçe están atados, por tanto el juyçio de la razón non puede seer çierto e derecho, e por consiguiente tanpoco la libertad de la voluntad; de lo qual resulta que en los sueños non podemos pecar nin tanpoco meresçer.

20 Enpero es aquí de noctar que en los sueños puede acaesçer señal de pecado o de meresçimiento, por quanto muchas vezes son causa de los sueños las **imaginações** buenas o malas que los onbres piensan e imaginan estando despiertos; onde señal e causa de meresçimiento es quando acaesçen a los onbres algunos sueños, los quales se causan de los  
25 buenos pensamientos e **ymaginações** en que los onbres contenplan

---

9 G voluntad de la qual

22,25 N **imaginações**, GLS **imaginações**

estando despiertos, lo qual se confirma por Sant Agostín a los doze capítulos sobre el *Génesi*, onde dize que es señal de merescimiento quando los sueños proçeden de la buena afección e deseo en que el ánima se ocupó estando velando. Así mesmo se prueba esto por

5 Salamón, el qual estando dormiendo fizo petición a Nuestro Señor e inpetró la sabiduría segunt se escribe en el segundo libro *Paralipómeno* capítulo primero, sobre el qual paso dize Sant Agostín que Salamón sirvía e aplazía al Señor por lo qual merescía remuneración, la qual remuneración non la meresció en el sueño salvo por el buen deseo que

10 primeramente avía; así mesmo es ésta determinación de Santo Tomás en el quarto de las *Sentençias*, a las nueve destinçiones, artículo quarto, questión primera. Así mesmo es determinación de Pedro de Tarantasio en la sobredicha distinción, onde determina que en el sueño non puede aver pecado salvo aficçión o señal de pecado, la qual aficçión e señal de

15 pecado se causa de los torpes pensamientos que proçeden estando despiertos; onde aquí es de notar que los torpes pensamientos non solamente se dizen por seer de cosas torpes e desonestas, porque aun d'estos tales pensamientos algunos pueden seer buenos, ansí commo quando el sabio piensa en algunas cosas torpes para las leer o predicar o

20 disputar, pero propriamente se dize torpe pensamiento quando contiene en sí torpedat e desonestidat sy en el pensamiento interviene delitacón e consentimiento de la voluntad. E por tanto, la polución que acaesçe en sueños, si proçede de flaqueza natural o de algunt desordenamiento de

---

11 G capitulo quarto

12 G Pedro de Tharantasia

13 G onde determinan

14 LS om. la qual.....pecado

21 LS sy en tal

comer e beber, non enpacha la comuni3n o 7elebrar a los sa7erdotes si ne7esario les fuere de 7elebrar, pero enp7chase si el tal sue7o depende de los torpes o desonestos pensamientos que pens3 estando despierto o velando, por quanto 7sta es m7s de aborres7er que la primera, que

5 depende de alguna desordenan7a, por quanto es muy difi7ile tener sienpre regla 7ierta en el comer e beber; an7s lo determina Santo Thom7s en el quarto escripto de las *Senten7ias*, en la distinci3n susodicha questi3n segunda.

- 10 Sy por aventura alguno quisiese arguyr contra esto diziendo que en el sue7o. bien pueden los onbres meres7er e as7 mesmo pecar, por quanto el que duerme algunas vezes consiente en los torpes sue7os e algunas vezes non consiente, e segunt esto quando consiente e condes7ende en el torpe sue7o peca e as7 mesmo meresce quando non
- 15 consiente en los torpes sue7os, a esto se puede responder que verdat es que los que duermen algunas vezes consienten en los torpes sue7os e algunas vezes non consienten, enpero por qu'el juyzio de la raz3n dormiendo non est7 libre, lo qual pares7e por quanto en los tales sue7os sienpre entreviene fals7a en alguna manera, por quanto dormiendo non
- 20 est7n los sentidos del todo libres nin por consiguiente el uso del libre alvedr7o. Por ende, agora consienta agora non consienta, quanto en s7 es nin peca nin meres7e por consentir o non consentir en los torpes sue7os:

---

1 G e de beber

3 GLS torpes e desonestos

10 LS por ventura

14 LS om. mesmo

15 S pue responder

16 LS om. consienten.....vezes

17 LS non consiente

ésta es determinación de Santo Thomás en el quarto scripto de las *Sentençias* en la questión primera.

Respuesta de la cuestión trezena: conviene saber si los sueños son causas e señales de las cosas advenideras.

5

Respondiendo a la cuestión trezena, segunt la determinación de Aristóteles en el segundo libro *De sopno e vigilia*, dezimos que los sueños algunas vezes son causa e algunas vezes señales de las cosas advenideras, e algunas vezes acaesçen por caso e fortuna. Digo primero que algunas vezes son causa de las cosas advenideras, esto es, quando el omne se mueve a fazer alguna cosa o a non la fazer por causa de los sueños que le acaesçen: estonçe dezimos que el sueño es causa de fazer la cosa o de non la fazer, por quanto causa se dize aquella donde algunt efecto o operación se sigue, así commo dezimos que entreponerse la tierra entre la luna e nuestra vista, aquella interposición es causa del epclipse de la luna, e así mesmo quando se interpone la luna entre el sol e nuestra vista, aquella interposición de la luna es causa del epclipse del sol, e así mesmo el podresçimiento de los umores es causa de la fiebre.

20 Por esta manera, en nuestro propósito, algunas vezes los sueños son causa de algunas cosas advenideras, así commo si un onbre soñó que se afogava en el río, sy el día siguiente oviese de caminar, ante rodeara grant expaçio que pasar el vado, por tal manera que el sueño fue causa de non pasar el río. E por esta manera paresçe claro lo que deximos, que

---

12 G por caso de

16 G aquella interposición de la luna es

21 G commo vi un onbre

22 G om. en el río; G oviere de

muchas vezes los sueños son causa de algunas cosas advenideras para que se fagan o para que non se fagan.

Lo segundo, dezimos que algunas vezes los sueños son señales de las cosas advenideras aunque non sean causa d'ellas, ca señal se dize aquello que significa alguna cosa aunque non sea causa d'ella. Así commo dezimos que la asperura o la amargura de la lengua es señal de fiebres, e así mesmo soñar que traga fiel amarga es señal que la fiebre le verná muy presta, por quanto estas señales proçeden de la disposición del cuerpo e pujamiento de los umores. E por esta vía se falla que muchas vezes los sueños son señales de algunos açidentes que acaesçen en los cuerpos, lo qual Galieno prueba por este enxemplo siguiente: dize que él vio un onbre que soñó que le lançavan en el vientre pez ardiendo, e se quemava en aquel fuego de la pez, e aquesto era por quanto tenía en el vientre mucha cólora adusta negra ençendida, e commo se levantó del sueño lançóla de sí e luego fue libre; e dize Galieno que esto le acaesció veer muchas vegadas por experiençia. E así paresçe por lo suso dicho que algunas vezes los sueños son causa e algunas vezes señales de las cosas advenideras.

Lo terçero, dixe que los sueños algunas vezes non son causa nin señales de las cosas advenideras salvo que vienen por caso e fortuna. Así commo acaesçe caminando Pedro que se eclipsa el sol, el caminar de Pedro non es causa del epclipse de sol, nin el epclipse del sol non es causa

---

6 G causa d'ellas ca.....causa (repite)

8 G fiebre e así

17 LS muchas vezes; L e así pareçe e así pareçe

24 GLS eclipsi del sol

del caminar de Pedro, salvo que concurrieron por caso e fortuna, segunt que más largo declaramos en el *Tractado de caso e fortuna*, así, en nuestro propósito, acaesçe que si alguno sueña que se vee en alguna grant batalla, e después le acaesçe que de fecho se falla en alguna pelea, 5 aquella pelea le acaesçe por asçidente e por caso e fortuna, e por tanto non es de afirmar que aquel sueño fuese causa nin señal de aquella pelea, salvo que vino por caso e fortuna; palabras son formales del philósopho en el dicho libro *De sopno e vigilia* e así lo determina Santo Thomás en la *Secunda Secunde* a las XCV questiones artículo sexto, e así 10 mesmo lo determina Alberto Magno en el terçero libro *De sopno e vigilia*.

---

3 G propósito e acaesçe

4 G después de fecho le acaesçe que e ve e falla en

5 G o por caso

9 LS las XV questiones

Respuesta de la cuestión XIII: conviene a saber si los sueños son señales demostrativas de las cosas advenideras contingentes que proceden de la voluntad.

5

A esta cuestión se deve responder que algunos sueños antiguamente fueron señales demostrativas de las cosas contingentes advenideras, segunt que se lee del sueño del Rey Faraón e del sueño de Nabucodonosor e del sueño de Joseph e de otros muchos; enpero los sueños que en estos tienpos acaesçen non devemos entender e creer que son señales de las cosas advenideras; non enbargante que algunos de los sabios antiguos afirman que muchos sueños son señales de las cosas contingentes advenideras, espeçialmente el comentador, en el commento que fizo sobre el libro *De sensu e sensato*, dize que non ay onbre que alguna vez non le venga algunt sueño que sea señal demostrativa de algunt bien o mal advenidero. E los tales sueños commo estos non proceden de la naturaleza del onbre, segunt que vienen los sueños sobre dichos, mas antes proçede por revelación de alguna intelligencia, segunt lo dize e determina el comentador en el dicho libro, por quanto nuestro Señor Dios muchas vezes mediante la intelligencia agente revela a los buenos e a los malos aquellas cosas que les han de acaesçer; de los quales sueños ay algunos onbres interpretadores e declaradores, para lo

---

2 GLS conviene saber

8 L a a, S d'esta

19 G om. segunt.....dichos

20 G antes proçeden



qual son naturalmente dispuestos, segunt lo determina el dicho comentador. Los quales onbres tienen muy subtil la potencia e virtud de la fantasía para conparar e apropiar los sueños a las cosas advenideras segunt la semejança e diferençia d'ellas, e tal fue Joseph, el qual  
5 interpetró el sueño de Faraón, la qual interpetración paresció e se mostró verdadera por experiençia.

Respuesta de la cuestión XV: conviene saber si es cosa lícita juzgar e  
divinar por los sueños.

5

Respondiendo a la cuestión quinzena, dezimos que prenosticar o dezir  
por los sueños las cosas advenideras acaesçe en quatro maneras: la  
primera, por razón natural, e por esta vía se puede conosçer e saber  
10 todas las cosas advenideras que están en potencia en sus causas; e tales  
cosas conveniente cosa es dezirlas, e aquesto propriamente non se llama  
divinación, segunt que adelante diremos en el capítulo del devinar. Lo  
segundo, acaesçe saber e dezir las cosas advenideras por la disposición e  
conplesi3n corporal, commo fazen los físicos, segunt de suso diximos.  
15 Lo terçero, acaesçe saber las cosas advenideras por revelaci3n de Dios  
mediante alguna intelligencia que vulgarmente se llama ángel, segunt se  
lee de Joseph a los quarenta capítulos en el *Génesi*, e de Daniel en el  
segundo capítulo, los quales por revelaci3n divinal veyan señales de las  
cosas advenideras e denunciávanlas e esponíanlas al pueblo. Enpero nin  
20 por esto non se deve dar fe a los sueños, salvo si por tal çertinidat  
fuesen çertificados que eran revelaciones divinas, ca Joseph nin Dapniel  
non ponían esperança en los sueños salvo que esponían a los otros  
aquello que les era revelado, segunt paresçe en los libros de suso  
nonbrados. Lo quarto, acaesçe prenosticar e dezir las cosas advenideras

---

8 NGLS acaesçen

14 G segunt que de

16 LS ragel

22 L a los a los

por revelación o ylusión de los spíritus malos teniendo con ellos fechos  
ciertos contratos e conveniençias, e de aquí non se deve esperar salvo  
mentira *Quia mendax est et pater eius*. E tal divinar non es lícito, antes  
es supersticioso, e por eso es defendido en el *Levítico* a los diez e nueve  
5 capítulos: "*Non observabitis sopnia*", e asý mesmo es defendido en el  
*Deuteronomio*: "*Non inveniatur in te qui observet sopnia*", que quiere  
dezir "non sea entre vos otros alguno que guarde los sueños", conviene  
saber, teniendo contrato con los malos espíritus o poniendo esperança en  
los sueños. Todo esto es determinación de Santo Thomás en la *Secunda*  
10 *secunde* a las XCV questiones artículo sexto.

---

3 N illicito, GLS lícito; G mas antes

6 LS observetur sopniam quiere

9 LS Thomás Secunda

Respuesta de la questión XVI e postrimera: conviene saber en qué manera se podrá conosçer quáles sueños son verdaderos e quáles son falsos; e de aquí resultará en cuántas e quáles maneras son los sueños engañosos. E aqueste capítulo es mucho de noctar por quanto es quasi summa de toda esta materia, la qual será entendida por el que este capítulo notare e entendiere.

10

Respondiendo a esta questión postrimera, e primeramente es a saber que el sueño verdadero se podrá conosçer en esta manera: que comúnmente viene çerca de la mañana, después de çelebrada la digestión, quando los basos d'ella están ya delgazados e sotiles, en tal manera que non enpachan tanto a las potençias de fazer sus operaciones. Otrosý el sueño verdadero non viene sobre las cosas pensadas despierto. Eso mesmo el sueño verdadero comúnmente non viene a onbres bovos salvo a onbres asentados e de buen juyzio e bien regidos, e non gargantones nin enbriagos. Así mesmo el sueño verdadero non viene quando el cuerpo está indispuerto por pujança de algunt humor. Otrosý en el sueño verdadero el que le sueña queda muy pensoso e espantado del tal sueño, de lo qual non acaesçe cosa en el sueño mintroso. Esto es lo que se falla para conosçer quando los sueños son verdaderos.

---

4 L fal falsos; LS aquí resulta

5 LS om. e; LS de notar mucho

11 G postrimera primeramente

14 G ya delgados

17 LS onbres locos

Agora queda saber por cuántas e quáles maneras se conoçerán quando son falsos e engañosos, çerca de lo qual dezimos que la causa del engaño que acaesçe en los sueños una es, conviene saber, tomando la semejança de la cosa por la cosa propia, y esto se causa por quanto el

5 ánima non juzga con una mesma potênçia la realitat de la cosa e la semejança de la cosa, ca la realitat de la cosa juzga con la razón, e la semejança de la cosa juzga con la fantasía o con la ymaginativa o con la estimativa, e por tanto estas potênçias juzgando por sí solamente las más

10 vezes se **engañan**, e estonçe juzga verdaderamente quando en su juyzio interviene la razón, lo qual se podrá entender e conoçer claramente por estos enxenplos siguientes: el primero enxenplo es que nos veemos juzgando con el seso de la vista que el sol non es mayor que un pie, pero

15 interviniendo la razón del sabio en este juyzio conosce e entiende qu'el sol es mayor que toda la tierra, e este engaño de la vista se causa por la grant distançia que es entre el sol e la vista, pero commo la razón speçialmente del sabio sea potênçia muy alta e de grant virtud, aunque la distançia del sol sea tan grande, puede conoçer e conosçe que el sol es mayor que toda la tierra. El segundo enxenplo es que nos veemos muchas vezes que la tierra se mueve quando nuestra vista

20 primeramente se mueve de otra cosa, del qual movimiento causado en la vista se causa en nosotros que nos paresçe que la tierra se mueve, así commo quando alguno pasando algunt río del movimiento del agua se causa movimiento en la vista, e del movimiento de la vista se causa que

---

3 G sueños es; LS conviene a saber

5 LS om. e la semejança de la cosa

6 G om. e la

9 GLS **engañan**, N **engaña**; LS om. e; GLS **en su juyzio**, N **el su juyzio**

10 LS razón con lo qual

22 G commo alguno; G agua causa

le parece que la tierra se anda en derredor, de lo qual se falla algunos aver peligrado, especialmente aquellos que tienen el cerebro flaco; así mesmo parece esto a los que están en el navío que se mueve presurosamente, del qual movimiento del navío se causa movimiento en la vista, e de aquel movimiento causado en la vista se causa que parece al que va en el navío que se mueve toda la tierra. Pero juzgando por la razón, en tales movimientos conoceremos que aquel juicio de la vista es falso e que la tierra non es movable, e aquesta falsedad se causó en la vista por el primer movimiento que en ella se hizo del agua corriente o del navío. Así por esta vía se causan los engaños en los sueños, especialmente por una causa primera e principal e después por otras tres causas segundas menos principales.

La causa primera e principal donde se causa el engaño de los sueños es por quanto dormiendo, quando los sueños acaesçen, está atado el juicio de la razón, e así mesmo los propios sentidos, segunt de suso deximos, por lo qual estando suelta la fantasía e non teniendo freno que la guíe juzga e afirman las semejanzas de las cosas seer las cosas propias; e permanece en aquel engaño fasta que después velando, interviniendo el juicio de la razón, que está ya suelto, conoce la verdad de lo que es o non es, especialmente si el juicio de la razón es de varón sabio e discreto, ca si es de varón liviano e indiscreto muchas vezes permanece en el engaño del sueño pasado. La causa porque dormiendo está atado el

---

7 GLS en los tales

8 LS se causa

10 G esta vista se

11 G om. e después.....principal

18 L et; LS afirma

23 G sueño pesado

juyzio de la razón segunt de suso diximos, es por quanto dormiendo el vapor húmido sube a la cabeça e çierra el poro por donde las ymágenes e figuras de las cosas acostunbran pasar al uso de la razón, y estonçe, estando suelta la fantasía, toma las ymágenes e figuras de las cosas por las cosas propias. E aquesto mesmo acaesçe comúnmente en todos los locos, e por esto judgan e afirman las cosas que les ocurren a la fantasía por cosas propias e verdaderas, así commo si de fecho en el ser tovesen realitat.

- 10 La segunda causa, que es de las segundas menos principales, viene de pasión que acaesçe a la ánima, así commo de temor o amor o todo junto, causado en el ánima del soñante; e aquesta pasión de temor o amor trae e representa a la fantasía la forma de aquella cosa que teme o ama o desea, segunt dize Catón que lo que cada uno ama o desea aquello vee en los sueños, e de aquí nasçe que aquel que soñando vee lo que desea se alegra mucho en el tal sueño e siente grant delectación, e así mesmo aquél que en los sueños vee lo que teme siente d'ello grande pavor e espanto. La terçera causa menos principal es la semejança del humor que reyna en el cuerpo del que sueña, la qual semejança se paresçe a lo que sueña, así commo quando reyna en alguno la flema, que desçiende de la cabeça a los dientes, sueña estonçe la persona que sienpre beve, e así mesmo el colérico sueña que está en fuego, e por esta vía se puede exenplificar por los otros humores, segunt de suso lo posimos más por

---

2 GLS vapor húmido, N venido; LS porro; L por dende

7 LS commo de fecho

10 LS segundas causas menos

12 G pasión de amor o themor

20 LS que sueñas

22 GLS colórico

estenso. La quarta causa menos principal es la confusión e obscuridad del vapor que sube al çelebro por el movimiento presuroso que faze, el qual movimiento es causa que non se puedan bien disçerner e distinguir las figuras e ymágenes de las cosas, segunt que de suso posimos enxemplo  
 5 del que se mira en el agua que está queda cómmo puede bien ver su figura, la qual non puede bien disçerner e distinguir quando en el agua se faze grant movimiento.

Así que paresçe d'estas cosas suso dichas que quatro son las causas  
 10 del engaño de los sueños: la primera e principal es el atamiento de la razón, la segunda es la pasión que acaesçe a la ánima de temor o de amor, la terçera es la disposición del cuerpo, la quarta es la confusión e espesura del vapor que sube a la cabeça. Estas cosas suso dichas dize e determina Alberto Magno en el commento que fizo sobre el libro *De*  
 15 *sopno e vigilia*, capítulo séptimo, las quales bien conosçidas e entendidas ningunt varón discreto non deve dar fe nin poner esperança en las visiones que paresçen en sueños nin tanpoco en las que paresçen velando: por quanto las que paresçen en sueños son engañosas por las causas suso dichas, e las que paresçen velando o estando despiertos  
 20 comúnmente se causan por alguna lesión o enfermedat que viene en alguna o algunas de las potençias interiores; por lo qual la fantasía queda suelta, e las otras potençia o potençias, por estar apassionadas e enfermas, non la pueden resistir e guiar, e por tanto faze sus juyçios falsos, los quales juyzios torna a representar al seso común, e el seso

---

6 G om. non

7 S se se faze

18 LS son engañosos

22 G la otra potençia



común las representa a la vista e a los otros sentidos, en tal manera que aquellos que tienen aquellas virtudes e potencias por tal vía dañadas les parece que ven aquellas falsas visiones que representa la fantasía, e puesto que las tales visiones o apariciones segunt verdat non tienen ser  
 5 real, pero ellos creen que tienen seer, e así lo creen e afirman. E quien bien quisiere e sopiere mirar a las tales personas luego conocerá en ellas que padescen alguna pasión en las dichas potencias. E de aquí se causa por la mayor parte que algunos enfermos, quando están en el artículo de la muerte, como se les van dañando las dichas potencias,  
 10 dizen e afirman que ven visiones de diversas maneras, aunque las menos vezes es verdat.

E aquestas visiones les acaescen por parte de temor e amor, como dicho es, por quanto la fantasía les representa aquellas cosas que mucho  
 15 temen o mucho aman; e por esto algunos dizen que ven estonce algunos malos spíritus, porque les temen, e otros dizen que ven algunos santos e santas, porque tienen amor e devoción en ellos e con ellos: esto es fablando naturalmente. Pero nin por esto non es de negar que en el tal artículo non ayan aparecido e parezcan a los enfermos algunas visiones  
 20 por misterio de Nuestro Señor, segunt los méritos o deméritos de los que están en tal artículo, e así mesmo a los que están sanos, pero esto acaesce muy raro. E por tanto, quando alguna persona dize e afirma que

---

4 GLS visiones o operaciones

9 G les va dañando

10 G aun las menos

13 S vezes visiones ( en L "vezes" está tachado); GLS acaesce

16 GLS los temen

19 G aya parescido; LS parescido

21 G están articulo mortis

22 G muy vralo(sic)

vee las tales visiones, agora esté enferma, agora esté en posesión de sana, los discretos luego deven aquí usar del juyzio natural, conviene saber, que las tales visiones e apariçiones son operaçiones de la fantasía, fasta tanto que sea visto e examinado por sabios muy perfectos que

5 sepan examinar e conosçer de que parte vienen las tales visiones: ca si perfectos sabios lo examinan, luego conosçerán si las tales visiones proçeden e dependen de las causas susodichas o por vía miraculosa; pero fasta seer fecho el dicho examen, non por cada un letrado salvo por sabio perfecto commo dicho es, non se deven aprobar en ninguna

10 manera. Ca non en vano canta la Eglesia de cada dia en un yno que dize: "*Fantasma notis decidat*", e así mesmo en otro yno donde dize: "*Procul recedant sopnia et nocium fantasmata, etc*"; non las llama aquí visiones nin apariçiones salvo fantasmas, que quiere dezir operaçiones de la fantasía; e notablemente fueron aquellos ynos hordenados que se digan

15 en las completas por quanto estos fantasmas acaesçen más de noche que de día, por quanto a las personas temerosas les paresçe que veen aquello que temen, por quanto así commo lo temen así lo representa la fantasía al seso común, e el seso común lo representa a la vista e a los otros sesos particulares.

20 E de aquí proçede por la mayor parte que muchas personas dizen que veen aytones e duen de casa e trasgo, lo qual es burla sin ningunt fundamento de existençia nin tanpoco de aparençia causada de parte de

---

2 LS sano

4 G por los sabios

10 G en un igno: Fantasma

13 S apariçiones de la fantasía

15 GLS estas fantasmas

21 LS proçede la mayor parte; G personas que

fuera; ca puesto que algunas cosas paresçen a la vista e non son aquello que el vulgo juzga, así commo las señales de fuego que paresçen en la altura del ayre que el vulgo llama estrellas o cometas corrientes o saltantes o estantes, puesto que non sean estrellas nin lo que el vulgo afirma pero tienen seer real e son algo de parte de fuera. E otras cosas ay que se representan a la vista e non tienen ser real salvo quanto paresçe a nuestra vista, pero non es ansý: así commo el çerco que paresçe en el sol e en la luna, el qual çerco non está allý nin tiene ser real, salvo quanto paresçe a nuestra vista, segunt que a las vezes nos paresçe que está çerco en la candela quando arde, non enbargante que en ella non ay tal çerco salvo parençençia sola que se representa a nuestra vista, lo qual se causa del medio que es el ayre e de la luz, e puesto que las tales cosas non tengan ser real, pero tienen alguna causa que emana del cuerpo çeleste refulgente e del medio que es el ayre. Mas las visiones e apariçiones susodichas nin tienen ser real, commo las señales que se muestran en la altura del ayre, nin tienen aparencia de parte de fuera, commo el çerco del sol e de la luna e de la candela, mas solamente tienen el ser que se causa de parte de dentro por las operaciones fantásticas. E si non fuese por la grant prolixidat que d'ello se requería e recresçia, bien se podría mostrar por muchas razones claras e magnifiestas, que son quasi entendimientos primeros, que todas las más d'estas visiones e apariçiones son frívolas, e non ay en ellas ál salvo la operación de la fantasía.

---

2 LS vulgo que juzga; G paresçe

7 S om. así

9 LS om. real

12 LS del movimiento que

13 GLS **puesto que las**, N om. **que**; G **tengan fee real**; G **pero en ellos tienen**

15 LS más visiones

20 G se podía mostrar

Por tanto, dexando esto para en otro lugar por quanto esto basta  
 agora para nuestro intento, humillmente suplico a tu Alteza que non des  
 fe nin lugar a las tales cosas fasta ser fecho el dicho examen por persona  
 5 que lo sepa fazer, commo dicho es, e después de fecho el tal examen, si  
 fuere fallado las tales visiones ser milagrosas, estonçe es de dar toda fe e  
 favor segunt fuere el caso. Ca ante del tal examen cosa desonesta e  
 vergoñosa es dar fe e poner devoción en las tales cosas, si por ventura  
 emanan de las operaciones de la fantasía por la manera susodicha.

10

E por quanto las personas que se trabajan por saber las cosas  
 advenideras non solamente presumen de las saber e juzgar por las  
 visiones e apariçiones de los sueños, mas así mesmo se trabajan e  
 presumen de las saber por vía de adevinança e de agüeros e de profeçia,  
 15 (por quanto estas tres espeçias e con los sueños que son quatro, todas  
 tienden e son a un fin, conviene saber, para saber e juzgar las cosas  
 advenideras), por causa d'esta conveniençia que tienen que son todas a  
 un fin, por tanto, inçidentalmente es cosa conveniente poner aquí un  
 capítulo en que se declare qué cosa es profeçia e adevinança e agüeros, e  
 20 en qué concuerdan e en qué se diversan. E puesto que para perfecta  
 declaración d'estas materias se requería alguna prolixidat pero segunt  
 nuestro intento bastará lo que aquí se dirá.

---

4 G om. por persona.....examen

5 L commo dichos, S commo dicho he

7 G e todo favor

15 G tres espeçies

16 LS conviene a saber

20 G que diversan

[Tercera parte]

5      Declaración qué cosa son profecía, agüeros e adevinança.

10      Ya se dixo en el capítulo pasado cómo estas quatro espeçias, que  
son sueño, profecía, adevinança, agüeros, todos concuerdan en el fin, por  
quanto el fin d'estas quatro cosas es para saber las cosas advenideras, e  
por quanto en muchos libros, donde algunos doctores fablan d'estas  
quatro espeçias de saber, non se falla en ellos la causa e razones  
15 naturales donde proceden, salvo en el libro *De sensu e sensato*, que es el  
postrimero libro que Aristóteles fizo en la *Philosophia Natural*, donde  
propiamente se tracta esta materia, parte en el texto, parte en los  
glosadores d'él; en el comento del qual dize el comentador Aven Ruyz  
que estas quatro maneras de saber todas concuerdan en el fin, como  
dicho es, por lo qual Aristóteles non fabló así expresamente en las otras  
20 tres como fabló en los sueños, e la causa, segunt dize el dicho  
commentador, es porque todas tienen un fin, e así mesmo, por quanto  
las otras tres se usan pocas vezes e en pocos lugares e de pocas gentes, e  
los sueños son muy comunes a todos los onbres e en todos tienpos; e dize

---

5 LS profecía e agüeros

10 LS adevinança e agüeros

13 GLS espeçies de saber; GLS las causas

18 LS om. todas concuerdan

21 G porque todos

que la diferençia entre estas cosas es una segunt el vulgo pero otra es segunt la verdat.

El vulgo afirma que los sueños proçeden de parte de los ángeles e de  
 5 las cosas que los onbres han pensado estando despiertos, e aquesto non  
 es sienpre verdat, ca muchas vezes vienen los sueños sobre cosas non  
 fabladas nin pensadas, segunt paresçe por la soluçión de las question  
 pasadas. Eso mesmo, el vulgo cree que la adevinança viene de parte de  
 los malos spíritus, e que la profeçia viene de parte de Dios, e así mesmo  
 10 cree el vulgo que los agüeros vienen de parte del caso e fortuna  
 ministrado por Dios. Pero la verdadera diferençia que ay entre estas  
 cosas es ésta, conviene saber: que los sueños vienen e proçeden de las  
 causas de suso por estenso dichas; la profeçia, segunt común  
 determinación de los doctores cathólicos, viene de buena parte, conviene  
 15 saber, quando a Nuestro Señor plaze revelar algunas cosas advenideras  
 mediante alguna persona ydónea que para ello escoge; e puesto que esto  
 tal se diga divinar non es pecado pues viene por permisión e misterio de  
 Nuestro Señor. Pero las otras espeçias de divinar, que son presumir de  
 saber e fablar las cosas advenideras, todas son pecado mortal, salvo si  
 20 los juyzios de las tales cosas se fazen en cosas que tienen causas  
 naturales determinadas, segunt diremos en el postrimero capítulo,  
 donde fablaremos de las cosas advenideras que se pueden saber ante  
 que vengan.

---

4 G om. parte de los ángeles e de

8 L qua la

10 G parte de caso

13 G e la profeçia

14 G doctores canónicos

16 G ello se escoge

18 G otras espeçies

Agüeros propiamente se llama en latín "*augurium*", el qual se dirnía del garrito o del gorgear de las aves, por quanto los que usan de agüeros toman del gorgear o del canto de las aves señal de bien o de mal, segunt  
5 los juyzios de los agoreros. Otros dizen que agorar quiere dezir aorar, por quanto los agoreros escogen oras e días e tienpos para fazer sus operaciones. E todo se puede bien dezir, por quanto los que **usan** de agüeros tambien se guían por los tienpos commo por las señales de las aves e de las otras animalias, e así mesmo por las señales que en sí  
10 mesmos acaesçen. E para mayor conosçimiento d'ello es de saber que los agüeros, prinçipalmente los que d'ellos usan, los guardan e acatan en tres maneras: la una, en las cosas que acaesçen en ellos mesmos, así commo quando estornudan o entrepieçan e en otras cosas semejantes; la otra manera, los acatan en los tienpos, por quanto escogen días e oras e  
15 tienpos para fazer lo que quieren, para lo qual dizen que unos días son convenientes e otros aziagos; la terçera manera, los que d'esto usan acatan en agüeros mirando e acatando los encuentros que se les representan así de onbres commo de aves commo de animalias, e los cantos e los buelos d'ellas. E quanto a las señales que ellos mesmos  
20 acaesçen, así commo entrepeçar o estornudar, qualquiera que de tales

---

2 G agüero; LS llamar en latín

2 GLS deriva

4 S tanto de las aves

5 L lo agoreros

7 GLS **usan**, N **usa**

10 G conosçimiento d'ellos

11 L<sup>s</sup> los d'ellos

14 LS los que acatån; LS om. por quanto....tienpos

**16 N inconvenientes, GLS convenientes**

17 LS o catan; G los agüeros que

**18 N om. así de onbres commo de aves commo de animalias;** LS d'ellos; LS e quando; GLS que en ellos

cosas toma señal e faze juyzio de agüero bien muestra que no tiene sano juyzio de onbre, ca el estornudar tiene sus causas naturales donde proçede, conviene saber, por causa de algunt humor causado en el cuerpo humano, e el que dexa de juzgar por las causas naturales e judga  
 5 por antojo bien se muestra seer falto de juyzio. Eso mesmo, si alguno sale para yr librar algunt negoçio, e entrepieça en comienço del camino, non deve aquí seer juzgado otro agüero salvo que non mira por do va, e lleva los pies baxos e topa en alguna piedra, e a estas causas deve seer atribuydo el entrepeçar e non a otro agüero.

10

E quanto toca a la observación de los tienpos, la qual los agoreros guardan para fazer sus fechos, esta observación en una manera non es pecado, antes es permisa, así commo non sangrar nin purgar en la conjunçion de la luna, e así mesmo guardar tienpos para plantar e  
 15 enxerir árvoles e senbrar simillas e cortar madera; tales observaciones commo éstas son permisadas, e non es pecado de guardar los tales tienpos para las cosas semejantes, por quanto ay razones e causas naturales por las quales experimentalmente paresçe que trahen grant pro las tales observaciones de tienpos. E aquesto non se faze nin trae pro por cosa  
 20 que toque al tienpo en quanto tienpo, salvo por causa de las influençias e operaciones que los cuerpos çelestes obran en los tales tienpos. Ca el tienpo en quanto tienpo es cosa homogénea, e tal es la una parte qual es la otra, e tal es la parte qual es el todo, esto es en quanto tienpo, ca tanbién es tienpo un día commo otro, e tanbién es tienpo una ora commo  
 25 un año; lo qual es claro e conoçido a los que saben qué cosa es tienpo,

---

7 LS non mira salvo que non mira; LS por donde va

18 L grandes pro; G grant provecho

19 LS tiene pro; G trae por cosa



en lo qual alargaría algunt tanto salvo porque esta materia del tienpo a los que non tienen prinçipios es tan dura de entender **que si non fuese por palabra biva non la podrían entender**, pero esto basta a nuestro propósito.

5

Quanto a la terçera manera de los agüeros, conviene saber, que guardan en el encuentro de las animalias e en el buelo e canto de las aves, es mucho de maravillar de los onbres, a quien Nuestro Señor dio juyzio e razón, non considerar commo el encuentro de las animalias e el canto de las aves les acaesçe por caso e fortuna, e quiérenlo ellos aplicar a las causas naturales. E fazen juyçios neçesarios en cosas que non tienen prinçipios nin causas determinadas, salvo que saliendo alguno de casa estornudando quebrósele despues la pierna o acaesçiole otro desastre alguno, de allý faze juyzio universal que qualquiera que saliere de casa estornudando se le quebrará la pierna o le recresçerá otro desastre alguno; e así mesmo si alguno va a fazer algunt fecho e encuentra a alguna animalia o ave que le parezca contraria segunt la vanidat de sus pensamientos, si después continuando su camino le acaesçe algunt desastre, de allí faze juyzio universal que cada vez que encontrare las tales animalias o aves le ha de acaesçer algunt desastre.

20

E d'esta parte se levantaron las tales vanidades e abusiones, lo qual todo nasçe e se causa por falta de juyzio, ca el que onbre fuere razonable juzgará que las tales animalias e aves naturalmente andan por el canpo

---

2 GLS **que si non fuese por palabra biva non la podrían entender**, N om.

7 S tanto de las

13 G acaesçió otro

15 LS le quebrantara

16 L e entra a

a buscar sus mantenimientos, e pasando el onbre en controlas por caso e fortuna. E si después le acaesció algunt desastre non lo deve atribuyr al encuentro de las animalias o de las aves, nin deve así mesmo fazer juyzio general de aquel encuentro singular, ca el que tal juyzio faze non es onbre nin deve seer llamado onbre, salvo si le llamaren por nonbre equérvoco, commo al que esta pintado en la pared: ca el onbre non es onbre por otra cosa salvo por la razón, e por tanto aquel que dexa la razón e faze tales juyzios vanos que non se pueden fundar por razón, éste tal non deve seer llamado onbre salvo por la manera susodicha. E por tanto el mayor color sobre que fundan los agoreros es que, saliendo de casa quando van a fazer algunt fecho, fazen oración a Nuestro Señor que les muestre alguna señal por donde se guíe en su viaje: e rogar a Nuestro Señor que los conserve e los guíe bueno es, pero creer que luego Nuestro Señor les envía por señal o mensajero al lobo o raposo o corneja, o qualquier otra tal cosa, esto es vanidat e non tiene fundamento en razon nin escriptura, salvo en la vana e falsa opinión, la qual non tiene otro fundamento salvo del ritu de los gentiles. Por lo qual, los tales agüeros e observaciones son mucho reprovadas a los fieles christianos e defendidos en la Ley Levitica XIX "*Non augurabimini*", segunt más largamente lo determina Santo Thomás en el *Secunda Secunde*, e así mesmo lo determinan Pedro de Tharantasia sobre el quarto de las *Sentençias* e Alexandre de Ales en la segunda parte de su *Summa*.

---

3 G fazer así mismo

6 G commo aquel que

7 S om. e por tanto aquél que dexa la razón

12 LS se guíen

14 LS señal e mensajero

19 G agoramini

## Capítulo del divinar.

5        Agora nos queda saber qué cosa es divinar e por cuánto este nonbre  
 es general así a los juyzios de los sueños commo a la profeçia e agüeros e  
 a las otras artes superstiçiosas por las quales los onbres se trabajan e  
 presumen saber las cosas advenideras. Por tanto sería nesçesario alargar  
 algunt tanto la materia en esta parte, de lo qual segunt la materia se  
 10        recresçería grant prolixidat. Pero si todavía a tu alteza pluguiere que se  
 copile un tractado de todas las espeçias del divinar, donde entran todas  
 las artes mágicas o superstiçiosas, fazerse ha segunt tu Señoría lo  
 enviare mandar.

15        E para la presente especulaçión basta saber qué cosa es divinar, lo  
 qual determina e declara Sant Agostín en el libro *De Doctrina Christiana*  
 donde dize que divinar es usurpar la presçiençia de las cosas  
 advenideras, la sabiduría de las quales pertenesçe solamente a Nuestro  
 Señor Dios; e por quanto la tal sabiduría pertenesçe a la divinidat, por  
 20        tanto los que d'esto usan son llamados "divinos" porque quieren usurpar  
 lo que a la divinidat pertenesçe. E por tanto sienpre es pecado mortal  
 salvo en dos casos: el uno, quando las cosas advenideras se dizen por  
 spíritu de profeçia, pues lo tal viene por permisión e misterio de Nuestro  
 Señor; el otro caso es quando algunos fazen juyzios en tales cosas que  
 25        tienen causas naturales determinadas por donde se pueden saber e

---

6 S al profeta  
 20 G quiere

juzgar ante que vengan, así commo los eclipses del sol e de la luna e las otras cosas semejantes, segunt que más por estenso lo determina Santo Thomás en el *Secunda Secunde*, e Alexandre de Ales e Pedro de Tharantasia en los libros de suso nonbrados.

5

De lo qual todo resulta que trabajar por saber las cosas advenideras es pecado mortal, salvo aviendo respecto a lo que viene por misterio divino o a lo que proçede e depende de causas naturales determinadas. Enpero por quanto muchos fingen e se estienden a fablar e juzgar de las cosas advenideras, afirmando que lo saben naturalmente, lo juzgan por causas naturales determinadas. Por que tu Señoría conozca e entienda si fablan verdat, e non ayan causa de pervertir tu alto entendimiento e alterar tu voluntad, por tanto enxeriré aquí por fin d'este tractado un capítulo muy preçiado e muy deseado, el qual, sy le tovieres sienpre presto en tu memoria, por él podrás saber e juzgar si dizen verdat o falsía los que te fablaren de las cosas advenideras.

---

1 LS si commo

10 LS e lo juzgan

13 LS enxery; G aquí fin

14 G preçiado muy deseado

15 LS om. en tu memoria

Capítulo final: quáles cosas advenideras se pueden saber e quáles son imposibles de ser sabidas ante que vengan.

5

El comienço e sabiduría de las cosas advenideras se pueden considerar en dos maneras: la primera, considerando las cosas en sí mismas non aviendo respecto a sus causas, e por esta vía non se pueden saber, nin  
10 de los onbres, nin de los ángeles; e la causa d'esto es por quanto las cosas advenideras, en quanto futuras o advenideras, aún non tienen ser en sí mismas, e aquella cosa que non tiene ser non puede seer conosçida. E sólo Nuestro Señor Dios conosçe las cosas advenideras en sí mismas en quanto futuras e advenideras, lo qual se puede provar en tres maneras  
15 fablando theologalmente: conviene saber, por auctoritat e por razón e por semejança.

Primeramente, se prueba por auctoritat *Sapiencie VIII*: "*Scit ante quam fiant*", quiere dezir: "Nuestro Señor sabe las cosas ante que sean", e  
20 así mesmo san Pablo *ad Romanos IIII* capítulo dize: "*Vocat ea que non sunt sicut ea que sunt*", quiere dezir: "Nuestro Señor nonbra las cosas que non son así commo las que son". Lo segundo, se prueba esto por razón en esta manera: commo el entendimiento de Nuestro Señor sea e es eterno, entiende e conosçe todas las cosas, non por respecto de

---

2 LS final de las cosas

7 LS puede considerar

8 S o en dos

9 LS e puesta vía

12 LS aquellas cosas; LS tienen; L pude

pretérito nin de futuro, salvo segunt que todas las cosas principalmente son presentes e se representan a su eternal entendimiento; en tal manera que el entendimiento divino conosçe e entiende e acata todas las cosas así commo presentes, por quanto las vee en su eternidat la qual

5 sienpre es e todas las cosas conprehende e **entiende**. Así mesmo vee e **entiende** e conosçe todas las cosas, donde paresçe claramente lo que provar queríamos. Terçeramente, se prueba esto mesmo por tal semejança: los ofiçiales en su ánima tienen las formas de las cosas que pertenesçen a sus ofiçios, por tanto las tienen ante que las fagan, así

10 commo el carpentero, ante que faga la casa, la sabe e la tiene figurada en su coraçón, ca de otra guisa non la podría nin sabría fazer; e aun después de fecha, puesto que se queme o se pierda en otra qualquier manera, sienpre queda la forma de la casa en el ánima del carpentero; e asý en nuestro propósito, Nuestro Señor, que es criador e fazedor de todas las

15 cosas, las sabe e conosçe ante que las faga, e puesto que algunas d'ellas se pierdan e corronpan, sienpre queda la sabiduría d'ellas en su intelecto eternal.

Así mesmo se puede esto entender por otra tal semejança:

20 considerando que alguno esté en una torre tan alta que juntamente vea a todos los que pasan por el camino, non considerando nin aviendo respecto que los unos han pasado e los otros están por pasar quanto al que los mira desde la torre, aunque por respecto de los que pasan

---

4 G om. así commo.....todas las cosas

5,6 LS om. conprehende.....las cosas; NG **entendose**

7 LS om. esto mesmo

8 G om. los ofiçiales.....que alguno esté

17 LS intelecto eterno

20 G Asi commo sy uno estando en una torre

21 G vea todos

algunos sean pasados e otros estén por pasar: e los que debaxo de la torre están non veen salvo los que pasan çerca d'ellos, e por tanto juzgan que unos son pasados e otros por pasar, pero el que está en la torre alta todos los vee e son a él presentes, e los sabe e conosçe segunt que son en  
 5 sý mesmos. E aquesta es propia señal de divinidad, segunt lo dize Ysaías a los doze capítulos "*Anunçiate que ventura sunt in futurum et sciemus quod dii estis vos*", quiere dezir: "dezidnos las cosas advenideras e por aquí sabremos que soys dioses".

- 10 La segunda manera, se pueden considerar e saber las cosas advenideras en sus causas, çerca de lo qual es de notar que conosçer las cosas advenideras en sus causas non es otra cosa salvo conosçer la inclinación que tienen las causas para produzir aquellos efectos e operaciones, segunt que conosçemos en los árvoles quando están  
 15 dispuestos a produzir sus fructos. E las cosas advenideras vienen e emanan de sus causas en tres maneras: primeramente, algunas de las cosas advenideras vienen e emanan de sus causas sienpre e neçessariamente, por quanto las tales cosas están determinadas en sus causas, e por tanto pueden ser sabidas e conosçidas en sus causas; así  
 20 commo podemos saber que el sol neçesariamente naçerá mañana, por quanto está asý determinado en sus causas. La segunda manera, por dónde se pueden saber algunas de las cosas advenideras que proçeden e emanan de sus causas, non sienpre commo las susodichas, salvo muchas vezes: e aquestas tales non se pueden saber por çertenidat e causas

---

<sup>6</sup> LS sciemus quia;

<sup>7</sup> G estis nos

<sup>15</sup> N om. fructos

<sup>22</sup> G puede, LS puedan; G om. saber



determinadas salvo por conjeturas, conviene saber, por algunas señales, segunt que los físicos conosçen la sanidat de los enfermos. Por ende, querer conosçer e saber las cosas advenideras que son determinadas en sus causas, las quales acaesçen e vienen sienpre o por la mayor parte

5 segunt dicho es, esto tal non es pecado, por quanto el tal saber non es salvo por vía natural. Ca juzgar que del huevo salirá pollo, non es pecado fazer tal juyzio, por quanto sabemos que el pollo está en sus causas determinadas, las quales causas son el huevo e el calor de la gallina. Por ende, non acaesçe pecar en tal caso, salvo quando fazemos juyzios de las

10 cosas advenideras que non tienen causas determinadas.

Otra terçera manera es de querer saber las cosas advenideras aquellas que propriamente non tienen causas determinadas, e aquestas tales solamente las sabe Nuestro Señor Dios e aquellos a quien Él las

15 quisiere revelar. E los que se trabajan por saber las tales cosas quieren usurpar la sabiduría que solamente pertenesçe a la divinidad, e por tanto el vulgo los llama "adevinos", por quanto presumen saber las cosas que a sólo Dios pertenesçen, así commo aquellas que solamente proçeden de la voluntad. Ca todo discreto puede entender si es posible por vía natural

20 saber lo que proçederá de la voluntad del Santo Padre o de qualquier rey o príncipe, o de otra qualquier persona, e si le farán bien o mal, o si será con ellos prosperado e otras cosas semejantes, las quales, commo non tengan causas algunas determinadas para se poder saber, salvo la

---

1 LS conviene a saber

3 G por ende conosçer

5 G om. por quanto.....pecado; L non es non es

10 LS cosas determinadas; G determinadas por quanto presumen saber.

14 G Dios aquellos

15 G quiere revelar



voluntad sola, la qual non sabe nin puede saber sinon sólo Dios, el qual la conosçe e inclina donde le plaze; por tanto los que de tales cosas fazen juyzios determinados non solamente non deven ser creýdos, mas deven ser penados, segunt en los derechos e en las leyes d'este reyno se  
 5 contiene, por quanto presumen usurpar la presçiençia que a sólo Dios Nuestro Señor pertenesçe.

E los que semejantes juyzios fazen engañan a los sinples, faziéndoles entender que por sus nasçimientos se puede saber las tales cosas, e non  
 10 se niega que sabidos verdaderamente los nasçimientos bien se pueden por ellos saber e conosçer algunas causas remotas, las quales non bastan nin pueden bastar para que por ellas pueda alguno fazer juyzios determinados de las cosas que proçeden de la voluntad de los onbres. Enxenplo: pongamos por caso que conozcamos las causas intrínsecas e  
 15 extrínsecas de una ropa, las quales causas son quatro, conviene saber, material e formal, efçiiente e final. La material es el paño, la formal es la forma o figura de la dicha ropa, la efçiiente es el sastre, la final es el vestir; puesto que estas causas sean sabidas, nin por eso se sigue que por ellas se puede saber quién vestirá aquella ropa, ca bien puede ser  
 20 que algunt señor mandase fazer ropas para dar a los suyos o para las dar a pobres: puesto que determinase en su voluntad o non determinase a quién daría cada ropa, non podemos por las dichas quatro causas

---

2 LS conosçe e entiende e inclina

11 LS cosas remotas

12 LS por ellos

14 LS cosas intrínsecas (en L corregido sobre "causas")

16 G material per formal, LS materia e formal

18 LS om. sabidas

22 LS quatro cosas

conosçer e saber a quién daría cada ropa, o quién la vestirá, por quanto esto proçede solamente de la voluntad del señor que las mandó fazer. E por este exenplo se podrá conosçer cómo es imposible saber las cosas advenideras que proçeden de la voluntad. E pues estas causas non  
5 bastan, mucho menos puede bastar lo que muchos burladores fazen entender a los ignorantes, conviene saber, que por puntos o quistiones e por astrolabio les dirán lo que les ha de acaesçer en qualesquier fechos particulares advenideros que proçeden de la voluntad. Estas cosas en este capítulo contenidas determina Santo Thomás en tres libros:  
10 primeramente, en el segundo de las *Sententias*, en la distinción VII artículo IIº, asý mesmo en la primera parte en la questión LVII artículo 3, asý mesmo lo determina en las questiones que se llaman *De malo* en la terçera questión.

15 Por ende, Rey Christianíssimo, este capítulo deve estar sienpre prompto en tu memoria, por el qual bien entendido podrás açeptar o desechar las cosas advenideras quando te fueren fabladas a tu Señoría; la qual si en algunas cosas de las contenidas en este tractado dubdare,  
20 preguntándolas a sabio perfecto soy çierto que te las fará entender por palabra biva, ca por seer la materia de tan alta especulaçión non puede por escriptura seer más declarada. E señaladamente dixe que se deve preguntar a sabio perfecto, ca non seyendo tal podría seer, por non lo entender, que en su declaraçión o reprehendiese lo que es de loar o lo  
25 declarase en tal seso que non fiziese al propósito.

---

1 GLS quien dará

19 N om. en este tratado

20 LS las faré

*Et sic est finis presentis tractatus. Gratias omnipotenty Deo ad cuius gloriam et honorem et honorem e servicium tue çelsitudinis omniam supradicta presupono foredicta correctione Ecclesie e fide catholica*  
5 *semper salva.*

---

1-5 N sic.

2 G om. Et sic est.....salva; G Deo gratias et nunque senper. B "(de letra moderna)/ =de el Conde de Torrepalma/ Deo gratias et nunc semper".

## Variantes del capítulo final en el *Tratado de la Divinança*.

- 5 M se sirve de la copulativa "y" en lugar de "e" en la mayoría de los casos.  
 75.7 NGLM Para lo qual es a saber que las cosas  
 75.9 M om. nin  
 75.11 N om. en quanto futuras o advenideras
- 10 75.15 M conviene a saber; ME por autoridad por razón  
 75.18 M. om. Sapiençie VIII  
 75.19 M qua fiant; M quiere dezir; M Señor ve las cosas  
 75.20 M om. Ad Romanos IIII capítulo dize  
 75.21 M om. sunt; M que sum
- 15 75.23 G om. sea  
 75.24 E e entiende  
 76.1 M nin futuro; M om. todas  
 76.2 M en la manera  
 76.3 My cata
- 20 76.4 M en su eternal  
 76.5 L e entiende, E entendiendose  
 76.7 L om. mesmo por tal semejança, M om. mesmo; ME semejança que los  
 76.8 M tienen en su ánima; M las formas formadas las formas de las
- 25 cosas quiero dezir que los ofiçiales y artífices en la mente tienen formadas todas las cosas....  
 76.9 M a su arte y por tanto; GME las saben ante

- 76.10 M om. la sabe e; G la tiene guardada
- 76.11 M en su mente, E en su ánima; M de otra manera; M la podría fabricar y fazer
- 76.12 M queme y se pierda
- 5 76.13 M queda forma; M en la mente del artífice asy, E carpentero asy; N asy mesmo, L mesmo
- 76.20 L está; GE vea todos; M todos que pasan
- 76.23 M mira de la torre
- 77.4 G om. e conosçe
- 10 77.5 M dize el Propheta: Aunçiate..
- 77.7 M quia dii; G istis vos
- 77.10 M se puede
- 77.12 M las inclinaciones
- 77.15 NGLME fructos
- 15 77.18 L las cosas están
- 77.20 M om. nesçesariamente
- 77.22 M om. de las
- 77.17 M de las causas naturales digo de sus causas no siempre
- 78.1 N por via de coniecturas; M conviene a saber
- 20 78.3 L querer e conosçer
- 78.6 M por la via; M saldrá pollo
- 78.10 NME fazemos juyzio
- 78.13 M aquellas propriamente
- 78.15 M quiere revelar
- 25 78.18 G aquellos que
- 78.22 M prosperados o no
- 78.23 NL om. salvo la.....puede saber

- 79.1 M om. la; M non saben
- 79.2 M inclina a donde
- 79.4 M juicio determinado
- 79.6 M pertenesçen
- 5 79.8 M cosas fazen
- 79.9 NME pueden saber; M algunas cosas
- 79.10 M se puede
- 79.11 M om. por ellos; M cosas remotas
- 79.17 M om. nin pueden bastar
- 10 79.13 L om. de los onbres
- 79.14 M om. exemplo; N extrínsecas
- 79.15 M om. causas
- 79.16 LE material formal, M forma eficiente; L om. la material
- 79.17 G forma e figura; GE om. dicha
- 15 79.19 N se pueda
- 79.20 M dar a sus criados
- 79.21 E e puesto
- 80.1 GE saber por las dichas quatro causas; NGME dará; M e a quién
- 80.4 M advenideras saber
- 20 80.5 M pueden bastar
- 80.6 M conviene a saber; ME que con puntos e quisiones o..
- 80.7 M por astrología; G qua ha
- 80.10 M om. en la distinción VII artículo II
- 80.11 M om. en la questión LVII artículo 3
- 25 80.13 (NGM llegan hasta aquí, L continúa hasta 76.8)
- 80.13 L om. te
- 80.19 L en este tractado

## Notas al texto

Las notas hacen referencia al número de página y renglón. Para las obras más citadas se siguen las ediciones relacionadas a continuación:

Alberto Magno, *Opera omnia*, Ed. Augustus Borgnet, París, Vivès, 1890-1899, 38 vols. (*De anima*, vol 5; *Parva naturalia*, vol 9; *Summa de homine*, vol. 38).

Alejandro de Hales, *Summa theologica*, Lugduni, [s.i.], 1515-1516, 4 vols.

Aristóteles, *Opera diuersa*, Lugduni, Theobaldi Dagani, [s.a.].

— *Parva naturalia, Aristotelis Libri Omnes, Ad Animalium cognitionem attinentes. Cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis: apud Iunctas, MDLXII.*

— *Acerca del alma*, Ed. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.

— *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Gredos, 1987.

— *Acerca del cielo. Meteorológicos, Int.*, trad. y notas por Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996.

Pedro de Tarantasia, *In IV libros Sententiarum Commentaria*, Tolosae, Arnaldum Colomerium, MDCLII.

Tomás de Aquino, *Opera omnia*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989 (*In IV libros Sententiarum*, vol. 1; *Questiones disputatae*, vol. 3).

— *Summa Theologiae*, Madrid, Editorial Católica, 1952-1959.

1.3 Lope de Barrientos recibió el obispado de Cuenca en 1445 y lo ostentó hasta su muerte. El rey Juan II fallece en 1454, luego 1445 y 1454 son las fechas límite para la redacción de los tres tratados (*Tratado de caso y fortuna*, *Tratado del dormir* y *Tratado de la divinança*) en los que este encabezamiento se repite. Este prólogo se caracteriza por su concisión y por la reducida ponderación de la figura del rey y su deseo de conocer (a diferencia de los grandes elogios que resultaban frecuentes en escritores coetáneos).

1.11 Hay una constante autoreferencia: al tratado previo (*Tratado de caso y fortuna*), y al siguiente tratado al final de éste (*Tratado de la divinança*). La cohesión interna entre las tres obras es muy profunda.

2.20 Qué era lo que "los ángeles en cuanto ángeles" podían conocer a diferencia de los hombres, preocupó a los teólogos y Santo Tomás le dedica bastante atención, entre otros lugares en la cuestión 57, ar. 3 de la primera parte, en las cuestiones de su *Summa Theologica* dedicadas a la naturaleza de los ángeles y a la profecía.

3.9 Aristóteles incluyó tres pequeños tratados sobre estos temas entre los denominados *Parva naturalia*: *Acerca del sueño y la vigilia*, *Acerca de los ensueños*, *Acerca de la adivinación por el sueño*. Barrientos maneja los comentarios de Alberto Magno de estos textos.



- 3.9 Aristóteles confiere al corazón un papel esencial en su modelo fisiológico: en él radica y desde él se emite al calor a todo el cuerpo, frente al cerebro que es por naturaleza frío.
- 3.14 Alberto Magno describe el proceso, entre otros lugares, en su comentario *De somno*, lib. I, t. I, pp. 131-132.
- 3.20 Aristóteles, *Acerca del sueño*, 457 b 25.
- 4.5 Aristóteles, *Acerca del sueño*, 458 a1.
- 4.9 Aristóteles, *Meteorológicos*: se refiere frecuentemente a los procesos de evaporación y condensación a lo largo de los diversos libros, entre ellos el capítulo 6 del libro IV: "Licuefacción y solidificación".
- 4.15 La comparación con los leños aparece en varios textos, como en *Acerca del sueño* 457b19.
- 4.21 La mención procede de Alberto Magno, quien muy a menudo hace referencia a Avicena. La descripción de la digestión aparece repetidamente en la obra de Aristóteles y en sus comentaristas. Entre otros lugares figura en *De somno*, lib. I, t. I, p. 129.
- 5.18 El concepto de *spiritus* es posterior a Aristóteles y se incluye aquí a partir de sus comentaristas. Sobre la compleja historia de este concepto véase el apartado dedicado en el estudio.

7.3 Gomia: sinónimo de "tarasca", hace referencia a una figura monstruosa que se incluía en las procesiones del Corpus. Ésta mención y la del *Victorial* son las primeras apariciones del término documentadas en castellano.

7.11 y ss Estas señales aparecen en Aristóteles, *Acerca del sueño* 457a, y en Alberto, *De somno* lib. I, t. II, cap. VIII, pp. 150-152.

7.15 Aristóteles, *Acerca del sueño*, 456b32-33, y Alberto, *De somno*, lib. I, t. II, p. 149.

7.22 Aristóteles, *Acerca del sueño*, 456b30 y 457a15, y Alberto, *Acerca del sueño* 457a, y en Alberto, *De somno* lib. I, t. II, cap. VIII, pp. 150-152.

8.11 Aristóteles, *Acerca del sueño*, 456b30, y Alberto, *loc. cit.*

8.15 Aristóteles, *Acerca del sueño*, 457a1, y Alberto, *loc. cit.*

8.19 Aristóteles, *Acerca del sueño*, 457a20 ss, y Alberto, *loc. cit.*

9.2 Aristóteles, *Acerca del sueño*, 457a5, y Alberto, *loc. cit.*

9.11 Aristóteles, *Acerca del sueño*, 457a20 ss, y Alberto, *loc. cit.*

10.4 Aristóteles, *Acerca del sueño*, 454b20

10.8 Aristóteles, *Meteorológicos*, lib. I, 347b y ss (cap. 12: "El granizo")

11.13 Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, lib. II, cap. X, 336a33, p. 113.

11.21 Sobre los cuatro humores puede verse el apartado dedicado en el estudio.

12.4 Aristóteles, *Meteorológicos*, libro IV, cap. 6: "Licuefacción y solidificación".

13.19 Alberto, *De somno*, lib. I, t. II, p. 154.

Letargia, según lo define Alonso de Palencia, en su *Universal vocabulario en latín y romance* (Sevilla, 1490): "Es oppresión del cerebro con olvidança e sueño".

Apoplexia, apoplejía: del latín *apoplexia*, a su vez transliteración del término griego.

15.19 Para la explicación de las potencias interiores y la complejidad de sus fuentes véase el apartado dedicado en el estudio.

16.23 Anima intelectual, véase en el apartado correspondiente del estudio.

17.7 Los objetos externos generan en los órganos sensibles una *similitudo* o *imago* (Barrientos traduce como "semejanzas y figuras"), en ellos se produce el primer grado de abstracción por el que se

percibe la *intentio* o *specie* de los objetos (Barrientos: "especies e intenciones"), que es lo que permite el conocimiento sensible y el paso a los otros sentidos interiores y grados de abstracción. El segundo grado tiene lugar en la imaginación, el tercero en la fantasía y el cuarto el intelecto. Este modelo proviene de Alberto Magno, véase el apartado dedicado a este aspecto.

17.21 El ejemplo de la mezclanza y combinación de imágenes de hombre y caballos (centauros), para describir la imprecisión de formas que los vapores producen durante el sueño, figura en Aristóteles (*Acerca de los ensueños*, 461b20) y en Alberto Magno (*De somno*, lib. II, t. II, p. 172).

18.10 Para el valor de la fantasía como clave del proceso de soñar véanse los apartados correspondientes en las secciones dedicadas a la constitución del cuerpo y el tratamiento cristiano medieval del sueño.

19.2 Para el significado de los conceptos de "semejanzas y figuras" véase la nota 17. 7 y los apartado reseñados en ella.

19.20 La definición se ciñe al modelo descrito por Alberto Magno de potencias mentales y su función durante el proceso. Véase el apartado dedicado a estas definiciones en el estudio.

20.21 Esta descripción de causas corresponde a la clasificación de sueños de Tomás de Aquino que figura en *Summa, Secunda secundae*, q. 95 a. 6; para el tratamiento que hace Barrientos de la clasificación

original y los añadidos de otras fuentes véase el apartado dedicado en la sección relativa al tratamiento cristiano medieval del sueño.

21.7 El sueño estudiado como síntoma médico es un tema recurrente, figura en todos los autores y representa la única vía legítima de atisbar el futuro mediante este proceso, ya que anuncia afecciones físicas latentes.

22.2 El movimiento de los cielos es otra preocupación repetida por los estudiosos, sobre ello véase el apartado dedicado en el estudio.

22.10 y ss *Números 12,6: Si quis fuerit inter vos propheta Domini in visione aparebo ei.*

*Génesis, 37, 5-6: Accidit quoque ut visum somnium referret fratribus suis: quae causa maioris odii seminarium fuit. Dixitque ad eos: audite somnium meum quod vidi.*

*Daniel 2,28: ...Somnium tuum et visiones capitis tui in cubili tuo huiuscemodi sunt.*

22.21 No se trata de la *quaestio* 96 sino de la 95 de la *Summa theologiae*, *Secunda Secundae*, artículo 6: "*Utrum divinatio quae fit per somnia sit illicita*".

23.17 Tomás de Aquino, *In quattuor libros sententiarum*, lib. II, disc. 8 dedicada a las posibilidades que tienen las entidades sobrenaturales de tomar cuerpos visibles.

24.9 Valerio Máximo dedica un capítulo de sus *Dicta ac facta memorabilia* a los sueños, pero esta mención proviene probablemente de Santo Tomás, *Secunda Secundae*, q. 95, a. 3.

25.5 La referencia a Platón proviene de Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. I, cap. X, p. 191.

25.15 En *De somno*, lib. III, t. I, p. 178 recoge Alberto Magno ideas sobre el sueño que atribuye a Sócrates.

25.18 Ese ejemplo lo incluye Cicerón en *De divinatione*, y no en *De natura deorum*, la anécdota y la cita errónea provienen de Alberto Magno.

26.19 Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. I, cap. X, p. 191.

26.13 Alberto expone sus trece categorías de visiones (incluyendo las del sueño) en *De somno*, lib. II, t. I, cap. X, pp. 190-193; sobre esta clasificación véase el apartado dedicado en el estudio.

31 Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. II, cap. I, p. 170.

32-33 Aristóteles, *Acerca de los ensueños*, 462b1 y ss; Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. II, cap. V, p. 175.

34-35 Aristóteles, *Acerca de la adivinación por el sueño*, 464a25-464b1; Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. II, cap. VIII, p. 205.

- 36 La comparación de los sueños con reflejos en el agua aparece en varios puntos, como en *Acerca de la adivinación por el sueño*, 464b10: en Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. II, p. 175 y lib. III, t. II, p. 206.
- 37 Alberto Magno utilizó el ejemplo de la chimera, entre los monstruos compuestos de imágenes de seres existentes, para describir la función de la fantasía (*De anima*, lib. III, t. I, c. 4). La composición de imágenes aparece aplicada al sueño en Aristóteles, *Acerca de los ensueños*, 461a20 y 461b20.
- 38 Aristóteles, *Acerca de los ensueños*, 461b20; Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. I, p. 160, lib. II, t. II, p. 172 y p. 200, y lib. III, t. II, p. 206.
- 39, 40 Las acciones externas realizadas por el durmiente, incluido el sonambulismo, aparecen en el comentario de Alberto, *De somno*, lib. I, t. II, cap. V, pp. 145-146, aspecto analizado en el estudio. Aristóteles menciona a las personas que hablan en sueños en *Acerca de los ensueños*, 462a25.
- 41.7 Inglaterra representaba un ámbito de maravillas en la literatura medieval española y como tal figura, por ejemplo, en la obra de Gutierre Díaz de Games, *El Victorial*.
- 41.13 Aristóteles, *Acerca de los ensueños*, 460b5 y ss.; Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. II, p. 168.

42 Sobre las cuestiones relativas a la recepción de imágenes en sueños véase el apartado correspondiente del estudio.

43 Aristóteles, *Acerca de los ensueños*, 463b10-15.; Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. II, p. 175.

43.21 Barrientos toma el concepto de la recepción de imágenes desde el intelecto agente al ánima intelectual del esquema de sueños y visiones de Alberto Magno ("*Tredecim modos quibus talis forma sigilatur in anima somniantis*", *De somno*, lib. II, t. I, cap. X), de aquellas categorías que representan la recepción de un mensaje verdadero desde el exterior al hombre y por tanto divino, cuyo vehículo se identifica con los ángeles, sin mayores implicaciones: de ahí "vulgarmente se dize ángel". La posibilidad de equiparar una entidad angélica con el intelecto agente es un problema mucho más complejo, que desborda lo que aquí es una mera asociación de ideas. Lo trata Tomás de Aquino en varias obras (p. ej.: *Summa*, *Prima pars*, q. 54 a. 3, "*Utrum potentia intellectiva angeli sit eius essentia*", y artículos siguientes), pero se trata de algo completamente al margen de esta explicación de Barrientos.

44.3-4 El ánima intelectual como receptor de los mensajes divinos dentro del hombre figura en el modelo de Alberto; concretamente aparece en sus categorías de sueños y visiones, véase nota anterior.



45.8 Estas ideas de Simónides y los epicúreos las discute Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. II, cap. IV, pp. 200-201.

45.12 y ss Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 463b10-30: Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. I, cap. II, pp. 179-180.

45.24 Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 464a30-464b1: Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. II, p. 170.

46.4 Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 463b10-30: Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. I, cap. II, pp. 179-180..

48.2 San Agustín, *Del génesis a la letra*, XII, cap. XV, 31, p. 1217: "Luego por causa de aquella disposición buena del alma, también en sueños se producen asimismo algunas cosas de patentes méritos, pues estando dormido Salomón antepuso la sabiduría a todo, y despreciando todas las cosas de este mundo la pidió al Señor: y conforme atestigua la Escritura, agradó esto al Señor, el cual no retardó en darle la buena recompensa pro su óptimo deseo".

48.7 El sueño de Salomón aparece en el II *Crónicas* (*Paralipomenon*) 1, 1-12 y en I *Reyes* 3, 4-15.

48.8 San Agustín, *Del génesis a la letra*, XII, cap. XV, 31.

48.10 Tomás de Aquino, *In quattuor libros Sententiarum*, lib. IV, distinción 9, q.1 a. 4: "*Utrum nocturna pollutio quae in somnis accidit*

*sit peccatum": ...Sed homo in somnis mereri potest, sicut patet de Salomone, qui dormiens a Domino sapientiae donum impetravit...*

48.12 Pedro de Tarantasia, *In quattuor libros Sententiarum*, lib. II, dis. XXV, q. I, ar. II: "*An liberum arbitrium possit impediri per corporis impedimentum*".

49.7 Tomás de Aquino, *In quattuor libros Sententiarum*, lib. IV, distinción 9, q.1 a. 4: "*Utrum nocturna pollutio quae in somnis accidit sit peccatum*"

50.1 Tomás de Aquino, *In quattuor libros Sententiarum*, lib. IV, distinción 9, q.1 a. 4: "*Utrum nocturna pollutio quae in somnis accidit sit peccatum*".

51.8 Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 462b25-463b10; Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. II, cap. I-III, pp. 197-199.

51.16 Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 462b30; Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. II, p. 197.

52.5 El seguimiento del sueño como síntoma de enfermedades tiene un apartado dedicado en el estudio.

52.7 Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 463a10-15; Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. II, p. 198.

52.12 El sueño que Barrientos atribuye a Galeno aparece en Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. II, p. 198 (atribuido a un "*quidam*"); en Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. II, p. 199 figura un sueño atribuido a Galeno. Barrientos confunde ambos episodios.

52.21 Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 462b30: Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. II, p. 197.

53.8 Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 462b25-463b10; Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. II, cap. I-III, pp. 197-199. Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*, q. 95, a. 6.

54.10 Sobre los sueños en la Biblia véase el apartado del estudio.

54.16 No he localizado esta cita en el comentario de Alberto Magno a *De sensu et sensato*, podría ser un error de cita de Barrientos.

54.20 Esta cuestión figura en *De somno*, lib. II, t. I, cap. X, pero no he localizado una cita semejante en *De sensu et sensato*.

54.24 Alberto Magno, *De somno*, lib. III, t. I, cap. V, pp. 183-184.

56 Estas cuatro maneras son traducción de la parte final de la q. 95, a. 6 de Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*.

56.16 Sobre al identificación de la inteligencia exterior que transmite un mensaje al alma del durmiente con los ángeles véase el apartado dedicado al origen de los sueños en la tradición medieval.

57.3 Juan 8,44: "*Vos ex patre diabolo estis: et desideria patris vestri vultis facere. Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit: quia non est veritas in eo: cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius*". Aparece esta cita a menudo, p. ej. Alejandro de Hales, *Summa*, P. II, q. CLXXXIII, *De divinatione, membrum quartum*, y en Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*, q. 172, a. 6.

57. 4-6 Deuteronomio 18, 10: "*Nec inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam, ducens per ignem: aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria nec sit maleficus*." Citado en Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*, q. 95, a. 4 y a. 6.

Levítico 19,26:"... *Non augurabimini, nec observabitis somnia*."

57.8 La oniricrítica en cuanto que forma de adivinación implica según Tomás de Aquino un contrato con el demonio, que en este caso es un contrato explícito.

57.9 Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*, q. 95 ar. 6.

58.13 En todas las tradiciones relativas al sueño, es la mañana el mejor momento para recibir revelación, sobre todo porque la digestión ha concluído y con ello sus efectos sobre el cuerpo.

58.16 Que el sueño no ocurra sobre asuntos pensados durante el día es condición indispensable en los tratados relativos al tema, pero choca frontalmente con los ejemplos de la literatura (lo que demuestra que en buena medida responden a tradiciones paralelas pero distintas).

58.17 El hecho de que el sueño sea universal era un obstáculo repetido (figura en el propio Aristóteles) a la hora de darle crédito.

58.18 Gargantones: comilones, glotones.

Embriagos: este adjetivo, del que se derivan "embriagar", "embriaguez", etc., según Corominas ya en el 1400 empezaba a anticuarse y a ser sustituido por "embriagado".

Se trata de la idea de que mucho comer o beber entorpece la claridad del sueño. De nuevo se discute la calidad y disposición del soñador, lo que es una preocupación repetida, (p. ej. figura en Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 462b20 y Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*, q. 172 a. 4.).

58.20 Un sueño verdadero de origen sobrenatural no puede provenir de la condición física del soñador (véase al respecto el apartado dedicado a las clasificaciones de sueños) .

58.21 Acude finalmente al recurso de que sea el propio soñador el que identifique el sueño verdadero (por la emoción que le produce). Es la conclusión a la que llegan los diversos tratadistas, con lo que el

individuo queda como juez último (cuando eso es precisamente lo que la autoridad religiosa pretendía evitar).

59.2 Aristóteles, *Acerca de los ensueños*, 460b1-25; Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. I, cap. VII.

58.12 Aristóteles, *Acerca de los ensueños*, 460b20; Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. I, pp. 161, 167.

59.20 Aristóteles, *Acerca de los ensueños*, 459b15-20; Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. I, pp. 164, 168.

61.5 Alberto, *De somno*, lib. II, t. I, p. 168.

61.11 Aristóteles, *Acerca de los ensueños*, 460b5; Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. I, p. 167.

61.14 Lib. II, nº32: "*Somnia ne cures nam mens humana quod optat, cum vigilat sperans, per somnum cernit idipsum.*" *Disticha moralia cum scholis Des. Erasmi Rot.* (Lugduni: Apud Seb. Gryphium, 1542).

61.19 Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. I, pp. 168, 170.

62.5 Alberto Magno, *De somno*, lib II, t. II, p. 170, y *De somno*, lib III, t. II, p. 206.

62.14 Alberto Magno, *De somno*, lib. II, t. I, cap. VII, pp. 167-168.

63.10 y ss. Las visiones tenidas en el trance de la muerte, frecuentes en las vidas de santos, fueron objeto de algunas dudas por la poca fiabilidad de la situación física y psíquica del individuo durante tales momentos.

64.10 En sentido extricto, el término "fantasmas" sólo describe el resultado intermedio de la abstracción de las sensaciones, pero no es tal el valor con que aparece en los himnos, sino el de imágenes temíbles que asaltan al hombre (generalmente de noche):

*Breviarium Compostelanum*, Fol. XXXVII v:

*Hymnus*

*Aurora iam spargit pulum terris dies illabitur lucis resultat spiculum.  
discedat omne lubricum Fantasma noctis decidat mentis reatus  
subruat. quicquid tenebris horridum. nox attulit culpe cadat. Ut mane  
illiud ultimum quod prestolamur cernui. in lucem nobis effluat. dum  
hoc canore concrepat. Presta pater.....*

*Breviarium Evorense*, col.305 (R 3827):

*Ad Completorium. Hymnus*

*Te lucis ante terminum rerum creator poscimus: Ut solita clementia sis  
praesul ad custodiam. Procul recedant somnia, Et noctium  
phantasmata: Hostemque nostrum comprime. Ne polluantur corpora.  
Praesta pater omnipotens. Per Iesum Christum dominum: qui tecum  
in perpetuum, Regnat cum sancto spiritu. Amen.*

"Ne polluantur corpora" implica el componente sexual del problema, como se menciona en Bezler, *Les penitentiels espagnols*, pp.196-197.

64.22 Duen de casa: de donde, por contracción, evolucionará "duende", en su origen "dueño de casa", "espíritu travieso que se aparece fugazmente" (Corominas, vol. 2, p. 528-529).

65.2 Quizás Lope de Barrientos se refiere a "Los meteoros ígneos" de Aristóteles (*Meteorológicos*, lib. I cap. 4, 341 y ss.): "... Por qué causa aparecen aquí y allá en el cielo las llamas ardientes, las estrellas fugaces y las por algunos llamadas antorchas y cabras..", que el editor de Aristóteles identifica con los "fuegos de San Telmo".

65.8, 10 Aristóteles, *Meteorológicos*, lib. III, cap. 3, 372b15 y ss.: "Los halos".

66.14 Sueños, adivinación, agüeros y profecía (como formas por las que el hombre pretende conocer el futuro) constituyen un extraño grupo: los agüeros no son más que una subcategoría de adivinación; los sueños, como medios para asomarse al futuro, pueden identificarse con la adivinación o con la profecía, y mezclar ésta última con las anteriores la rebaja gravísimamente. Por otra parte, se deja sin mencionar "conocer el futuro en sus causas es posible al entendimiento natural del hombre" (Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*, q. 172, a. 1) que queda fuera del esquema. El esquema didáctico, como en otras ocasiones, se resiente de la decisión relativamente arbitraria de Barrientos de tratar unos temas sí y otros no.



67.14 *De sensu et sensato* no es el último libro de los *Parva naturalia*, y en él no se trata de la adivinación, ni en el texto aristotélico ni en la glosa de Alberto. No me ha sido posible identificar la obra que Barrientos cita erróneamente y de donde probablemente proceden otras supuestas menciones a *De sensu et sensato*.

67.17 Este nombre, Aben Ruiz, muy probablemente no es sino una corrupción de "Averroes", un autor especialmente pertinente en el presente contexto, y a menudo citado en los comentarios de Alberto Magno a Aristóteles. Cabe mencionar que Pedro Mexía, en su *Silva de varia lección*, lo cita como Averroyz (tomo I, p. 355 de la edición de A. Castro en Madrid: Cátedra, 1989-1990).

No he conseguido localizar ningún "Aben Ruiz" en los repertorios, incluido el de Manuel Díaz y Díaz, *Repertorium scriptorum Medii Aevii Hispanorum* (lo más semejante que he localizado es la mención a un "Aben Rudianus Maurus Glossator" que figura en Nicolás Antonio, *Biblioteca Hispana Vetus*, t. II, p. 89, en nota).

68.4-11 Es creencia repetida, no sólo por el vulgo sino por los tratadistas, que un sueño verdadero llega al hombre de Dios por mediación de los ángeles, mientras que los agentes de la adivinación serán los demonios (bien el soñador lo sepa y provoque mediante pacto, bien sea víctima del engaño y tentación que los demonios le tienden). Véase el apartado dedicado al origen de los sueños y su clasificación.

68.15 Sobre la profecía: Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*, q. 172-174.

68.18 Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*, q. 95 a. 1: "*Utrum divinatio sit peccatum*".

69.1 Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*, q. 95 a.3: *Hos pertinet generaliter ad augurium, quod dicitur a garritu avium, sicut auspiciu ad inspectione avium.*

69.6 Ahorar: se refiere al término "agorar" que, según Corominas, puede proceder de "agüero" (que a su vez lo hace de *augurium*) o del verbo *augurare*, influido por la evolución de "agüero". Lo que aquí introduce Lope es una falsa etimología.

Sobre agüero, en Santo Tomás, *Summa, Secunda secundae*, q. 95 a.3: *...Per solam considerationis dispositionis vel motus alterius rei: quod pertinet ad augures.*

Otro de los temas obsesivos en la lucha contra las supersticiones es la condena de la observación de los tiempos para fines no naturales. La Iglesia tuvo una fortuna irregular en ese empeño:

*La partida se presentaba más difícil por el hecho de que, entonces, las presiones de la naturaleza eran enormes; ya se trate de las actividades agrícolas o de la adivinación, el movimiento irregular del Sol y la Luna era una necesidad vital más que un desafío metafísico.*

Sobre este tema, véase Schmitt, *Historia de la superstición* (Barcelona, Crítica, 1992), especialmente el capítulo "El tiempo y la adivinación", pp. 72-84 (cita de la p. 73).

Lope de Barrientos dedica a la observación de los tiempos la VII cuestión de su *Tratado de la divinança*.

69.11 Tomás de Aquino considera propiamente agüeros sólo la observación de los animales y de los signos en en el propio hombre (*Summa, Secunda secundae*, q. 95, a. 3), pero la observación de los tiempos tiene entidad aparte.

70.11-71.4 Véase lo referente a la observación de los tiempos en nota 69.6.

72.20 Levítico 19,26:"... *Non augurabimini, nec observabitis somnia*."

Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secundae*, q. 95, a. 3. Alexandre de Hales, *Summa*, p. II, q. CLXXXIII, "*De divinatione*". Pedro de Tarantasia no trata estos asuntos en su comentario al cuarto libro de las *Sentencias*, sino en el segundo; discute la adivinación en el libro II, distinción VII, las cuestiones II ("*De cognitione daemonum*", sobre las posibilidades de conocer el futuro) y III, ar. III ("*An liceat uti daemonum ministerio vel arte*", sobre la adivinación).

73.10 Como se dijo, los tres tratados de Lope de Barrientos sobre las supersticiones tienen una profunda cohesión interna. Aquí anuncia el *Tratado de la divinança*.

73.16 San Agustín, en *Sobre la doctrina cristiana*, l. II cap. XX, 30-37, identifica y analiza las ciencias supersticiosas, pero la conocida interpretación del término de "divinos" como aplicado a aquellos que

se atribuyen prerrogativas divinas proviene de San Isidoro (*Etimologías*, lib. 8, c. 9), y figura en la *Summa, Secunda secundae*, q. 95 a. 1, (que es el texto de referencia para estos capítulos del *Tratado del dormir*). Sobre la doctrina cristiana aparece citado en Pedro de Tarantasia, *In IV libros Sententiarum*, lib. II, dis. VII, q. III, ar. III ("*An liceat uti daemonum ministerio vel arte*"), la otra obra que Barrientos está manejando para estos capítulos, de ahí la posible confusión.

73.25 Tomás de Aquino, *Summa, Secunda secunde*, q. 95, a. 1. Alexandre de Hales, *Summa*, p. II, q. CLXXXIII. De nuevo la cita de Pedro de Tarantasia no está localizada correctamente, ya que la discusión de los tres tipos de acontecimientos futuros (aquellos completamente determinados en sus causas, aquellos muy probables según las causas naturales, y los que sólo dependen de la voluntad) y el conocimiento que se puede tener de ellos figura en lib. II, dist. VII, q. II ("*De cognitione daemonum*").

75.7 Sobre la forma de conocer de Dios puede verse Tomás de Aquino, *Summa, Prima pars*, q. 14 ("*De scientia Dei*"), a. 6 y 7.

75. 18 y ss: Sabiduría 8,8: *Et si multitudinem scientiae desiderat quis, scit praeterita, et de futuris aestimat; scit versutias sermonum, et dissolutiones argumentorum; signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum.*

Ep. Pablo a los Romanos 4, 17: *...(Sicut scriptum est: Quia patrem multarum gentium posui te) ante Deum, cui credidit, qui vivificat mortuos, et vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt.*

75.23 Sobre la forma de conocer de Dios, Tomás de Aquino, *Summa*, *Prima pars*, q. 14 ("*De scientia Dei*"), a. 6 y 7.

76.8 y ss. El ejemplo del constructor (carpintero en este caso) para explicar las causas figura en el propio Aristóteles, *Física*, lib. II. cap. 3-8.

77.6 Barrientos sitúa incorrectamente su cita, que figura en *Isaías* 41 (no 12), 23: *Annunciate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos...* Muy probablemente transcribe su cita desde Santo Tomás, *Summa*, *Secunda secundae*, q. 95 a. 1, que es la fuente que sigue preferentemente. Este versículo aparece frecuentemente en textos que critican la adivinación.

77. 17 Tomás de Aquino, *Summa*, *Secunda secunde*, q. 95, a. 1.

78. 12 Tomás de Aquino, *Summa*, *Secunda secunde*, q. 95, a. 1.

79.4 La ley más cercana al respecto se promulgó en 1410, en la minoría de Juan II ("*Prohibición del uso de hechicerías, adivinaciones y agüeros; y su pena*") y es extraordinariamente dura: *Ningunas personas, de cualquier estado o condición que sea, no sean osados de usar de estas maneras de adivinanzas; conviene á saber, de agüeros*

de aves, ni de estornudos, ni de palabras que llaman proverbios, ni de suertes ni de hechizos, ni de catas en agua ni en cristal, ni en espada ni en espejo, ni en otra cosa lucia; ni hacer hechizos de metal ni de otra cosa, de qualquiera adivinanza de cabeza de hombre muerto, ni de bestia, ni de palmada de niño, ni de muger vírgen, ni de encantamiento, ni de cercos, ni de ligamiento de casados; ni cortar la rosa del monte, porque sane la dolencia que llaman rosa, ni de otras cosas semejantes á estas, por haber salud, ó por haber las cosas temporales que codician; so pena que seyéndoles probado por testigos, o por confesión de los mismos, que los maten por ello; y los que los encubrieren en sus casas á sabiendas, que sean echados de la tierra para siempre; y si las Justicias no lo cumplieren y executaren, que pierdan los oficios y la tercia parte de los bienes: y mando que, porque esto sea mejor guardado, que las Justicias hagan leer este ordenamiento...*Novísima recopilación de las leyes de España*, Madrid, 1805, 6 vols (Ed. facsimilar); tomo V, libro XII, título IV, ley 1-3.

79.9 No se negaba la influencia de los cuerpos celestes sobre el hombre, especialmente en su nacimiento y a un nivel físico. Sobre este tema, de enorme vitalidad, se repetían las cuidadosas matizaciones. Véase el apartado dedicado a ello en el estudio.

79.15 Una de las posibilidades legítimas de conocer el futuro radica en conocerlo en sus causas; Barrientos considera imprescindible hacer una concisa y eficiente descripción de las cuatro causas aristotélicas (menos extensa que la que les dedica en su *Clavis sapientiae*). La fuente original y principal sería la propia descripción aristotélica en

*Física*, lib. II. cap. 3-8 (explicación que reaparece casi idéntica en *Metafísica*, lib. V, cap. 2).

80.6 La utilización del astrolabio con diversos fines adivinatorios resultaba frecuente, y es citada por ejemplo por Alejandro de Hales en su *Summa theologiae*, *Secunda Pars*, q. CLXXXIII (*Divinatione quid sit et que differentie eius*).

80.10 Tomás de Aquino, *In quattuor libros Sententiarum*, lib. I, distinción 7, ar. 7 (*Utrum per daemones possit fieri divinatio*); *Summa theologiae*, *Prima pars*, q. 57, ar. 3 (*Utrum angeli cognoscant futura*); *Quaestiones disputatae* II (*Questiones de malo*), II (*De causa peccati*). En ellos analiza las posibilidades que tienen, según su naturaleza, ángeles y demonios de conocer el futuro en sus causas, de influir sobre las otras entidades (concretamente sobre el hombre), y cómo y hasta qué punto pueden los demonios servirse de esto para tentar al hombre.

80.20 En última instancia vuelve a remitir, por encima del texto, a la autoridad oral directa del "sabio perfecto".

